

Istituto sardo per la storia della Resistenza e dell'Autonomia

Storia locale 8

© Copyright CUEC 2005
ISBN: 88-8467-289-9

Cooperativa Universitaria
Editrice Cagliariitana
Via Is Mirrionis, 1
09123 Cagliari
Tel./Fax 070271573 - 070291201

Finito di stampare
nel mese di settembre 2005

Carlo Maxia

Filàdas

Caprari nel Gerrei



CUEC

INDICE

PREFAZIONE (<i>Giulio Angioni</i>)	11
PREMESSA	17
CONFRONTI CON GLI AUTORI, DIALOGHI COI PASTORI	
1. <i>La pastorizia in Sardegna: secoli di riflessioni</i>	21
2. <i>Un'indagine etnografica nel Gerrei: il "passato presente"</i>	30
2.1 <i>Metodologia di una ricerca "dialogica"</i>	34
3. <i>Villasalto nella storia recente</i>	41
4. <i>Schede degli informatori</i>	50

PRIMA PARTE. IL PRESENTE DEI CAPRARI

1. L'IDENTITÀ E L'ECCELLENZA NEL LAVORO	
1.1 <i>«La capra è a simpatia». Il fascino dell'animale</i>	63
1.2 <i>La bellezza del lavoro ben fatto</i>	69
1.3 <i>L'orgoglio del sapere e del saper fare</i>	70
2. IL TERRITORIO E LA PROPRIETÀ	
2.1 <i>La terra e il pascolo</i>	77
2.2 <i>La situazione fondiaria e la «comunione pascoli»</i>	80
2.3 <i>«Per conoscenza»: le regole sociali dell'accesso alla terra</i>	85
2.4 <i>«Contro il fuoco»: i caprari e gli incendi</i>	88
2.5 <i>Il rimboschimento: l'utile e l'inutile</i>	91
3. I MEZZI DI LAVORO	
3.1 <i>Il «sistema-ovile»</i>	95
3.2 <i>Il mangime: un "rimedio provvisorio"</i>	97
3.3 <i>Comunicare con le capre</i>	100
3.3.1 <i>Coiài su ferru: accordi di campanacci</i>	100
3.3.2 <i>Estetica e funzione dei campanacci</i>	107
3.3.3 <i>Richiamare le capre</i>	109
4. <i>FILÀDAS</i> : LE VIE DEL PASCOLO	
4.1 <i>La filàda</i>	113
4.2 <i>La progettazione dei percorsi</i>	121

4.3	<i>Ritmi umani e ritmi animali</i>	124
4.4	<i>I percorsi degli ovili invernali</i>	126
4.4.1	<i>La filàda dei fratelli Lusso</i>	126
4.4.3	<i>La filàda dei fratelli Piras</i>	132
4.4.4	<i>La filàda di Salvatore Murtas</i>	134
4.4.5	<i>La filàda di Pietro Mereu</i>	136
5.	SELEZIONE E PRODUZIONE: ANIMALI DA LATTE E DA CARNE	
5.1	<i>Scegliere gli animali «dalle bestie più belle»</i>	139
5.1.1	<i>Sa leva: il rinnovo del gregge</i>	142
5.1.2	<i>Su sànguini: scambio e ricambio</i>	144
5.2	<i>Crabus: scelta, utilità e prestigio dei capri</i>	147
5.3	<i>Mascus sanàus: utilità e prestigio dei castrati</i>	148
5.4	<i>Crabus e ‘agadius: i capri e le femmine non fecondate</i>	151
5.5	<i>Il periodo dei calori: strategie umane e istinti animali</i>	152
5.6	<i>La programmazione degli accoppiamenti</i>	154
5.7	<i>Calendari operativi</i>	156
	<i>Il calendario dei fratelli Piras</i>	158
5.8	<i>Animali da latte e da carne</i>	161
6.	ALL’OVILE E IN PAESE:	
	SOCIALITÀ E MUTAMENTO DEI PASTORI DI OGGI	
6.1	<i>Aiuto reciproco: un valore che non scompare</i>	167
6.2	<i>Il pastore e la modernità</i>	171

SECONDA PARTE. IL PASSATO DEI CAPRARI

1.	NEL TEMPO DELLA VIDAZZONE	
1.1	<i>Caprari d’altri tempi</i>	183
1.2	<i>Attività dimenticate</i>	188
2.	LA “SOCIETÀ” DEI PASTORI	191
2.1	<i>Forme di cooperazione e divisione del lavoro</i>	191
2.2	<i>La misura del lavoro</i>	194
2.2.1	<i>I rapporti di produzione</i>	196
2.2.2	<i>Sa muda ‘e corru: la “giornata doppia”</i>	200
2.2.3	<i>Il contratto con una stima di produzione media</i>	202

3. L'ECONOMIA E LA SOCIALITÀ DEI CAPRARI	
3.1 <i>Redistribuzione egualitaria differita</i>	205
3.2 <i>«La consegna» e l'organizzazione della giornata produttiva</i>	208
3.3 <i>«Non finisce mai»: il lavoro all'ovile</i>	209
3.4 <i>L'«occhio aperto»: sfiducia, inganno e controllo tra soci</i>	211
3.5 <i>Pratiche materiali e relazioni sociali: l'importanza dell'aiuto reciproco</i>	214
3.6 <i>L'impegno: lavoratori e fannulloni</i>	219
3.7 <i>Strategie operative personali</i>	220
3.8 <i>«Ci arrangiavamo»: l'uso comune dei mezzi di lavoro</i>	222
3.9 <i>La razionalità economica nella cooperazione a cumpàngius</i>	224
 BIBLIOGRAFIA	 239

Ringraziamenti

I miei ringraziamenti più sinceri vanno in primo luogo a Giulio Angioni e Maria Gabriella Da Re, due persone a me molto care dalle quali ho imparato tanto nell'ambito dello studio, della ricerca, ma anche sul piano umano.

Ringrazio il collega Benedetto Caltagirone per la sua disponibilità e pazienza nella lettura di questo testo e per avermi dato preziosi suggerimenti.

Grazie anche a Franco Lai con cui anche informalmente, come si conviene tra amici, ho discusso e riflettuto a più riprese di alcuni dei temi trattati in questo libro.

Un caro ringraziamento va inoltre al direttore di questa collana, Gian Giacomo Ortu, che ha trovato interessante il lavoro e ritenuto meritevole di essere reso pubblico.

Voglio esprimere inoltre il senso di profonda gratitudine che provo nei confronti di tutti coloro che mi hanno aiutato durante la ricerca sul campo: i miei nonni, i caprari, le mogli e i loro figli, che hanno reso profonda e indimenticabile quell'esperienza di incontro da cui oggi nasce questo libro.

Dedico questo lavoro alle tenaci radici da cui provengo: Lucio e Maria Rita (mio padre e mia madre); al prezioso innesto che mi ha migliorato (Marcella, mia moglie) e ai variopinti frutti che vibrano sospesi sui nostri rami più alti, i figli Emanuele ed Enrico.

PREFAZIONE

di Giulio Angioni

Questo saggio di Carlo Maxia è un buon esempio, tutto sardo e di una Sardegna del tutto contemporanea, di documentazione di una forma di vita di enorme profondità temporale e dei modi in cui si continua ancora oggi, marginale e interstiziale, ma insospettabilmente vitale, che si penserebbe un mondo che muore, e che invece, per lo meno, sopravvive, e ha ancora, in Sardegna, la sua importanza, non solo come residuo e testimonianza.

Se è vero che le zone interne sarde, anche quelle montane e di alta collina, sono drasticamente mutate di recente, è anche vero che esse continuano in parte a essere quelle di un tempo, e cioè continuano a essere pastorali. È anzi un aspetto della loro mutazione il fatto che sono diventate, rispetto all'uso del suolo, sempre più pastorali, sempre più dedite alla cosiddetta monocultura ovicaprina, ancora in parte brada, con tecniche antichissime, sebbene con scopi produttivi in parte riadattati.

Nel caso della montagna sarda e della sua antica pastorizia ovicaprina, si tratta di una tendenza che è venuta realizzandosi massicciamente da un secolo a questa parte, cioè a partire dalla caseificazione industriale, per opera di grossisti e di casari laziali e abruzzesi, cioè con la produzione in Sardegna del pecorino romano, che verso la fine dell'Ottocento entra nel mercato mondiale e ci resta conservando ancora oggi prezzi buoni che ne incoraggiano la prosecuzione. Forse soprattutto come conseguenza di questa spinta all'aumento della produzione del latte per la produzione del pecorino sardo-romano, la Sardegna interna e specialmente la montagna hanno perso durante il Novecento alcune altre attività non pastorali un tempo presenti e a volte anche fiorenti e importanti, come la cerealicoltura, la viticoltura, l'orticoltura, l'arboricoltura, l'artigianato del legno, l'apicoltura, a vantaggio della pastorizia. Difficile dire quanto l'allevamento delle capre

sopravviva all'interno e insieme alla cosiddetta "monocoltura pastorale" indotta dalla caseificazione industriale. È difficile dire anche quanto la monocoltura pastorale equivalga a una progressiva e massiccia degradazione ecologica e anche antropica specialmente della montagna, dove già l'insediamento umano ha da secoli una presa labile sul territorio. È indubbio però che, a mano a mano che si risale indietro nel tempo, le attività dei sardi anche di montagna si mostrano più diversificate, per quanto riguarda lo sfruttamento coordinato delle risorse del territorio, sebbene in montagna sia da presumere che la pastorizia soprattutto ovina, ma anche caprina, bovina e suina, siano state "da sempre" attività importanti e più o meno prevalenti, che siano state una specializzazione locale sebbene non esclusiva, però mai così pervasiva come dagli ultimi decenni dell'Ottocento con l'inizio dell'industrializzazione per produrre pecorino romano per il mercato nordamericano.

La continuità dell'allevamento caprino in Sardegna si accompagna a una bassa densità della presenza umana, specialmente in zone interne come il Gerrei. Questa antropizzazione debole, con la sua presa labile sul territorio, spesso percorso più che trasformato, dev'essere tenuta in conto quando si vogliano spiegare in qualche misura anche certe caratteristiche dei modi di vivere, che costringono a un atteggiamento di tipo duro e aggressivo (*balente*) verso il mondo fisico e verso il mondo sociale interno ed esterno al proprio villaggio, purché non si esageri nello spiegare in base al determinismo ambientale usi, costumi e mentalità. Molti paesi della Sardegna interna oggi sono, tra l'altro, sull'orlo di un precipizio demografico. Oggi s'impone il fenomeno dello spopolamento, dei piccoli comuni che paiono in via di estinzione negli ultimi tempi nelle cosiddette zone interne, ma anche più in generale in Europa ancora prima che in Sardegna. Il senso comune dei giovani (non molto diversamente dai vecchi dei vecchi paesi sardi) deprezza i mestieri rurali: per molti ancora da noi l'istruzione è un modo per lasciare la campagna; ma anche a ragione, nella misura in cui qui da noi l'agricoltura e l'allevamento spesso non sono al passo con i tempi, e i prodotti agropastorali restano spesso fuori dal normale mercato, a meno di inventarsi nuove nicchie per prodotti locali d'eccellenza, o a meno che non

esistano tradizioni industriali e mercantili come quella ormai secolare del pecorino romano fatto in Sardegna e venduto in America quasi all'insaputa dei sardi allevatori di pecore (e di capre) e produttori del latte che serve a fare il pecorino romano.

Carlo Maxia si occupa, acquisendo gli strumenti e la sensibilità dell'antropologo, di allevamento caprino tradizionale in Sardegna da quando, dieci anni fa, ha iniziato la ricerca sul campo per la sua tesi di laurea, occupandosi del lavoro e della vita dei caprai di Villasalto. Già da allora, senza trascurare la descrizione puntuale di quest'attività produttiva, egli era attratto da come i caprai del Gerrei parlavano e pensavano di se stessi, del loro lavoro, del loro continuare un mestiere antico nel mondo di oggi. Azioni, regole e mondo simbolico, questo è, a tutto tondo, l'ambito di interesse di Maxia per questo piccolo mondo dei caprai sardi, e in particolare del Gerrei. Dai modi del pascolo (*sa filàda*) ai rapporti tra caprai e altre figure sociali locali e no (forme contrattuali di cooperazione produttiva come quella *a cum-pàngius*), a come, per esempio, la capra è utilizzata per rappresentare aspetti importanti della propria vita, come le virtù della donna amata, o a come l'immagine della capra in quanto animale allevato e spesso esplicitamente prediletto, assume caratteri opposti a quelli della pecora, e quindi dei pecorai, considerati negativamente per lo stile di vita meno attivo e i blandi ritmi del lavoro.

Carlo Maxia è interessato e attento a come il lavoro dei caprai, di grande impegno ed esercizio fisico, richiede che il corpo stesso di coloro che "lavorano le capre" diventi uno strumento adatto allo scopo. Il corpo come oggetto tecnico poi sta alla base di una "estetica del lavoro" che a sua volta deve iscriversi in una "etica del lavoro". Insomma, estetica ed etica del lavoro divengono senso e sostegno per agire in un certo modo reperendo la bontà e la soddisfazione del proprio agire. Nella "con-fusione" di etica ed estetica trovano luogo esperienze pratiche come adeguatezza della materia (tecnica) alla materia (natura), ma anche esperienze più facilmente riconducibili alla sfera culturale ed a quella sociale: confronto con gli altri, esibizione ed ostentazione del "saper fare", competizione, dialogo, aiuto reciproco: cose, queste, di-

scernibili dal ricercatore sia in incontri occasionali fra pastori al bar come in campagna, sia nell'osservazione dei rapporti più specifici e continuativi dei "vicini di ovile". La relazione tra "vicini di ovile" attualmente si esprime come ultimo luogo socio-produttivo della reciprocità, vero e proprio concentrato della presenza umana in un contesto deserto di umanità, dopo il drastico abbandono di tutta una serie di attività produttive, dove l'agricoltura connessa all'allevamento spiccavano sino a una cinquantina di anni fa.

L'abbandono dell'attività agricola, soprattutto di quella cerealicola di montagna e di alta collina, legata alla sussistenza e realizzata in fazzoletti di terra abbarbicati lungo i costoni pietrosi dei rilievi, stimola oggi il ricorso a pratiche pastorali quasi certamente tra le più arcaiche: l'uso di spazi amplissimi, per nulla (o quasi) segnati dalle pratiche colturali e l'assenza pressoché assoluta del pastore durante il pascolo quotidiano caratterizzano l'allevamento caprino del Gerrei e del resto della Sardegna. Ed ecco riemergere comportamenti semi-selvatici negli animali, che esige una conoscenza del loro istinto ed una spiccata capacità di addestramento ai percorsi del pascolo brado, le *filàdas*.

L'esigenza di partecipare agli stili di vita moderni e il desiderio di una vita più comoda rispetto al passato spingono i pastori a recarsi "alle capre" solo per qualche ora, il tempo strettamente necessario per realizzare manualmente l'unica mungitura quotidiana e per somministrare il mangime, oramai indispensabile. Il lavoro, concentrato nelle prime ore del mattino, termina intorno a mezzogiorno con la consegna del latte all'autocisterna di un caseificio. Il resto della giornata, come l'intera notte, le capre lo trascorrono da sole in una delle *filàdas* a disposizione di ciascun gregge-ovile. Oggi, come probabilmente ai tempi del protoallevamento ovicapri-no mediterraneo, lo sforzo operativo del capraro consegue al "gioco d'anticipo" di progettare percorsi di pascolo adeguati alle caratteristiche del suolo e all'istinto degli animali, ma alla capacità di addestrarli ad "affezionarsi" alle *filàdas* e a non abbandonarle. Oggi come ieri e forse tanto tempo fa fino ai primordi, il buon capraro è tanto più capace quanto più può permettersi di lasciare soli i propri animali, di visitarli od osservarli di tanto in tanto, grazie anche all'efficacia di capi guida (i castrati) e dei campanacci.

Il sapiente “uso” degli istinti dell’animale, dovuto a profonde e collaudate conoscenze, si attua attraverso processi di selezione, di incentivazione e di inibizione dei comportamenti ad essi legati. Anche l’animale brado è addomesticato, domato, reso manso. La guida razionale del capraro tende ad organizzare gli istinti degli animali in vista di una efficace compatibilità con le caratteristiche fisiche dei suoli, con l’assetto della proprietà fondiaria, e con le esigenze dell’intero processo produttivo, non completamente sotto il suo controllo ma legato all’organizzazione dei caseifici, e più generalmente ad esogene esigenze e regole del mercato. Anche qui, siccome alla natura si comanda ubbidendole, razionalità umana e istinto animale s’incontrano attraverso canali di comunicazione che vengono garantiti da alcuni tra i più efficaci mezzi di lavoro materiali e immateriali come il sistema di denominazione delle capre, quello dei richiami (fischi e parole), delle esortazioni (lancio di pietre e parole generalmente urlate) e quello dei suoni dei campanacci. Natura e cultura, dunque, istinto e apprendimento, che valgono sia per l’uomo sia per l’animale allevato. Così i campanacci, ad esempio, oltre a fornire importanti informazioni sulla posizione e sui movimenti degli animali al pascolo o altrove, stimolano nell’intero gregge quel senso gregario che altrimenti difficilmente si manifesterebbe, mantenendolo unito anche in assenza di una guida umana. La tecnica dei suoni testimonia come natura-cultura, lungi dall’opporci, siano un ovvio combinato di attività e logiche umane ed animali, organizzate verso il fine di produrre latte e carne in misura remunerativa. Selezione e addestramento degli animali, se hanno come scopo i prodotti consumabili e vendibili del latte e della carne, avvengono anche in modo da ottenere capre femmine adatte al tipo di conduzione brada e semiautonomia, tipica da sempre del gregge caprino, e oggi ancora più ricercata nella selezione dei caratteri dei vari animali, adatti ai luoghi, ai prodotti e alla conduzione brada e spontanea, che però deve essere appresa dai singoli animali e dal complesso del gregge. Una differenza rispetto al passato anche recente di circa un cinquantennio è l’indifferenza alla selezione dal punto di vista del pelo, un tempo usato per l’orbace. L’attenzione di Carlo Maxia per le forme e i modi pastorali del

passato e per le trasformazioni del presente si concentra molto su quelle piccole società produttive denominate “*a cumpàngius*” (a compagni), che consentivano di concentrarsi in gruppi sulla base di legami di amicizia o parentela, per affrontare insieme il duro lavoro dell’allevamento e potersi anche dedicare a modeste forme di agricoltura per la sussistenza. La società “*a cumpàngius*” garantiva una suddivisione del tempo produttivo in unità concentrate di lavoro (giornate), organizzate e pensate sulla base di un aiuto reciproco, di cui si è sempre favoleggiato come assente in Sardegna, e soprattutto nel pastore sardo, rappresentato sempre come duro e solitario, sempre all’erta contro tutti e contro tutto. Maxia ritiene e mostra come il rapporto “*a cumpàngius*”, diverso dal contratto di soccida perché si stabiliva tra piccoli proprietari di capre e/o di pascolo nelle medesime condizioni economiche e tendenzialmente egualitario, si usasse probabilmente dappertutto nell’isola, sebbene sia rimasto quasi ignorato finora a causa del carattere orale del contratto e della mancata registrazione presso i registri notarili, come invece avveniva per la soccida.

La documentazione delle tecniche del lavoro pastorale, dei rapporti sociali di produzione e di scambio e in particolare del senso che i caprari del Gerrei (specialmente di Villasalto, omaggio anche al paese d’origine di Carlo Maxia) davano e danno ancora al loro lavoro, alla loro vita, al loro mondo, permettono a Maxia di suggerire, con buona sensibilità di antropologo, attenzione per alcuni tratti culturali, da considerare probabilmente come valori importanti della società tradizionale sarda. Il suo sguardo si appunta con rigore scientifico sulle norme etiche e le relative applicazioni, sui relativi valori della fiducia e dell’equità, e anche sui modi di contravvenire a obblighi e regole con tattiche della sfiducia e dell’inganno. Sia le une che le altre norme ci pongono anche il problema se si tratti di estreme tattiche di sopravvivenza di un mondo che muore. Ma se anche fosse così, che almeno lo si comprenda il meglio possibile, magari per i provvedimenti del caso. Il lavoro di Carlo Maxia è anche un contributo nella direzione di un uso pratico di quanto gli è riuscito di comprendere e riferire.

PREMESSA

Pur inserendosi in una collana di Storia locale, il presente lavoro vuole essere un contributo antropologico allo studio del pastoralismo in Sardegna. La dimensione “storica” e quella “locale”, anche se evidentemente coinvolte poiché l’ambito della ricerca è circoscritto ad una comunità agro-pastorale della Sardegna meridionale (Villasalto) non coincide con il vero e proprio oggetto di studio che è invece rappresentato dai modi di vivere e di produrre dei pastori di capre che vivono in questo centro del Gerrei. La scelta di una località e di una comunità specifiche è legata alla necessità di ricerca di contestualizzare in uno spazio e in un tempo concreti le azioni e i modi di pensare legati alla vita, alla socialità e alla produzione dei caprari che hanno collaborato alla ricerca e, con un certo margine di rappresentatività, anche del resto dei caprari di Villasalto e del Gerrei e in qualche misura di tutti i caprari dell’isola. L’attenzione alle coordinate spazio-temporali mi ha condotto a circoscrivere specifiche modalità culturali in termini di pratiche e concezioni. La forte “contestualizzazione” ha rappresentato inoltre un’occasione concreta di rilevare e analizzare le relazioni sociali e/o produttive tra individui reali e “definiti”, limitando il pericolo di trattare di essi come di tipi ideali o come soggetti a-storici. La dimensione temporale suddivisa nelle due periodizzazioni di un “prima” e un “dopo” il processo di mutamento, di cui gli anni sessanta segnano il confine, abbraccia complessivamente un periodo che va dalla fine dell’Ottocento ai giorni nostri. In questo sfondo il lavoro cerca di mettere in evidenza alcune delle principali cause (endogene ed esogene rispetto alla comunità) che hanno condotto alla situazione attuale.

Le ragioni che mi hanno portato ad occuparmi di pastoralismo sardo, su cui si è abbondantemente scritto, sono diverse. Innanzitutto mi sembrava interessante cercare di capire come un modo

di produrre, che trova le proprie radici in un passato lontano, si inserisca nella cosiddetta modernità. In generale l'epoca che viviamo si caratterizza per la drastica diminuzione del numero dei produttori ed un sensibile aumento dei cosiddetti consumatori. Su questo sfondo mi sono posto il problema di come sia cambiato lo stile di vita, il livello di socialità, la posizione sociale dei pastori di oggi nelle comunità rurali così radicalmente mutate. Ho scelto di studiare l'allevamento caprino a causa della maggiore problematicità che tale modo di produrre implica nel contesto moderno. Ho deciso di non occuparmi della pastorizia ovina anche se ben più diffusa nell'isola, oltre che meglio inserita nella cosiddetta società moderna grazie alle maggiori possibilità di adeguamento delle aziende ai requisiti richiesti dal mercato¹.

La pastorizia caprina non è (ancora?) giunta alle forme di modernizzazione cui invece è approdata quella ovina (uso di erbai, di stalle, di mungitrici automatiche). Essa continua in buona parte ad essere praticata secondo modalità ancora piuttosto simili a quelle del passato, mutando solo lentamente e a piccoli passi e trovando soluzioni "provvisorie" appena compatibili con le richieste del mercato. Rispetto all'allevamento ovino, che predilige la pianura o la bassa collina (spazi un tempo principalmente dedicati alla cerealicoltura), la pastorizia caprina si differenzia generalmente per la tendenza ad occupare le località boschive di montagna o d'alta collina da tempo lasciate scoperte dall'agricoltura di sussistenza. Le strategie produttive dei caprari di oggi, pur non richiamandosi per il momento ai modelli di "razionalizzazione" della produzione tipici delle aziende ovine, si legano in un modello produttivo che pratica comunque un uso "razionale" di risorse a basso costo che, pur non giungendo alla "ottimizzazione", garantisce un introito relativamente soddisfacente. In pianura la terra ha un prezzo piuttosto elevato, poiché può essere destinata sia alla coltivazione sia al pascolo, pertanto il suo

¹ Infatti la pastorizia ovina si avvale attualmente di soluzioni tecnologiche che consentono una maggiore "razionalizzazione" del lavoro (principalmente attraverso l'uso di stalle, mungitrici e la coltivazione di erbai), con un relativo abbandono del pascolo brado e l'acquisizione di vantaggi oggettivi per la vita del pastore e dei suoi familiari.

costo per l'azienda ovina rappresenta una voce importante nel capitolo delle spese complessive. Nelle aspre zone di montagna o nelle alte colline caratterizzate dalla macchia mediterranea l'acquisto o l'affitto della terra non rappresenta quasi mai un esborso eccessivo, grazie anche alla sopravvivenza di forme d'uso collettivo del pascolo (*cumunella*). Allo stesso modo anche il resto dei mezzi di lavoro non necessita di notevole dispendio di danaro: le dotazioni tecniche, come in passato, risultano essenziali; la costruzione dei ricoveri degli animali si avvale generalmente di risorse naturali immediatamente disponibili, o di recupero. Lo sfruttamento del territorio avviene ancora secondo il modello del pascolo brado, praticato su territori piuttosto estesi; esso si avvale di percorsi diversificati (*filàdas*) la cui accurata disposizione permette di sfruttare specie vegetali differenti a seconda della stagione, oltre che di fronteggiare le imprevedibili variazioni del tempo atmosferico. Ciò testimonia comunque un limitato controllo delle condizioni della produzione, soprattutto se si confronta questo modello con l'allevamento ovino praticato nelle stalle.

Il lavoro dei caprari, dunque, ancora oggi fa molto affidamento sulle capacità fisiche e sulle abilità mentali degli addetti piuttosto che sulla moderna tecnologia applicata all'allevamento: i saperi tramandati, l'esperienza legata alla permanenza in campagna, l'uso del "corpo lavorato" come principale mezzo di lavoro, rappresentano a tutt'oggi la dotazione essenziale di un'azienda caprina. Le spese e gli investimenti relativamente contenuti giocano un ruolo fondamentale, consentendo esiti produttivi accettabili che si traducono in una vita decorosa e un livello dei consumi non elevati ma soddisfacenti.

CONFRONTI CON GLI AUTORI, DIALOGHI COI PASTORI

1. *La pastorizia in Sardegna: secoli di riflessioni*

Agli inizi degli anni Ottanta Gian Giacomo Ortu denunciava una grave carenza negli studi sul pastoralismo in Sardegna, relativamente ai modi di vivere e di produrre dei pastori, ma anche e soprattutto alle relazioni produttive. Non solo, il vuoto impediva di comprendere a fondo le dinamiche economiche, sociali e, più generalmente, culturali, che caratterizzavano la vita dei pastori, e che avevano permesso alla stessa categoria produttiva di adattarsi continuamente ai passaggi epocali e ai diversi modi di produzione. Tutto ciò contribuiva a mantenere in vita l'immagine di un mondo pastorale arcaico e immutabile¹.

Il vuoto è ugualmente distribuito su tutti gli strati della società pastorale della Sardegna moderna, dalla produzione al mercato, dai modi di vita agli istituti e forme di civiltà. Ma il vuoto che concerne i rapporti di produzione e di lavoro ha in sé un moltiplicatore di effetti negativi: l'impressione che lascia di una immobilità e continuità assolute della vita di relazione e dei rapporti di classe nella pastorizia sarda. Impresione che tende a fissarsi in una concezione della armonicità, almeno interna, e della naturalità, pur nella sua durezza, della società pastorale, e per estensione, o poetica o ideologica, di tutta la vita sarda (Ortu 1981: 6).

Sino al secolo XIX, gran parte della tradizione degli scritti sulla pastorizia sarda derivava principalmente da osservazioni di viaggiatori, geografi, da inchieste di tipo politico-economico², o ne era fortemente influenzata. Il viaggiatore, spesso straniero, nel tentativo di descrivere i costumi dei locali, tendeva talvolta a soffermarsi sugli aspetti più esotici rispetto alla società di provenienza, privilegiando approcci di impronta romantica. L'enfasi concessa agli aspetti "insoliti" delineava un quadro in cui la figu-

ra del pastore sardo (più volte indicato nei testi senza specificazioni in termini di classe sociale, età, contesto locale) assumeva i caratteri di un soggetto sociale senza storia, rimbalzato al presente da epoche antichissime, bibliche, omeriche o fenicie³ che fossero.

L'approccio delle relazioni economiche e politiche sulla Sardegna, e in particolare di quelle riguardanti le condizioni dell'agricoltura e della pastorizia, privilegiando un'ottica di intervento, era per lo più orientato verso il cambiamento della società. Pertanto le descrizioni subivano inevitabilmente delle distorsioni poiché servivano a denunciare diversi aspetti di una realtà isolana così distante dai modelli verso cui le auspiccate trasformazioni avrebbero dovuto tendere. Un caso emblematico riguarda il *Riformimento della Sardegna* di Francesco Gemelli pubblicato nel 1776, in cui il pensiero fisiocratico divenne la cartina di tornasole per evidenziare l'arretratezza dei contadini e dei pastori sardi, non solo dal punto di vista tecnico ed economico. Gli apprezzamenti o i giudizi negativi dell'autore sulla prassi produttiva e sulle tecniche si accompagnavano, infatti, alla formulazione di giudizi morali veri e propri che, nel bene e nel male, investivano le due maggiori categorie di produttori. Tale approccio evidenzia una tendenza, che non scomparirà del tutto neppure nei secoli successivi, a definire i produttori sul piano economico-morale e a formulare giudizi sull'indole dei sardi in generale⁴, degli abitanti di un villaggio in particolare, o di un'intera categoria produttiva⁵.

Successivamente, sino alla metà circa del secolo appena conclusosi, alcuni fra i principali autori che si sono occupati di pastorizia in Sardegna, talora prendendo spunto da temi e prospettive elaborati dagli scrittori ottocenteschi, hanno contribuito a stigmatizzare una particolare immagine del pastore, insistendo soprattutto sulla sua vita solitaria, concepita quasi ai limiti dell'asocialità e della ferinità⁶.

È opinione diffusa, e quasi luogo comune, che le zone montuose della Sardegna interna siano i luoghi più selvaggi di tutta l'isola, segnati da una nulla o scarsa antropizzazione esclusivamente dovuta alle attività pastorali. Da almeno due secoli, molte pagine letterarie – spesso di dettore letteratura – sono state scritte sulla selvatichezza e sulle solitudini

di questi territori, e molti intellettuali hanno creduto di trovare in essi il naturale scenario, con le giuste dosi di orrido e di selvaggio, per le loro teorie sociologiche (Caltagirone 1989: 45).

Allo stesso modo probabilmente si è esagerato nell'indicare e nel generalizzare una specifica morale pastorale, accompagnata da più o meno rigidi codici etico-comportamentali⁷, e su un certo livello di autonomia di produzione e consumo, indice per qualcuno di una certa distanza, quando non completa estraneità, rispetto alle dinamiche di mercato⁸. Appare in questo periodo il prezioso testo del geografo Maurice Le Lannou (cfr. Le Lannou 1941). Pregio dell'opera, rispetto agli studi precedenti, è certamente quello di aver posto in luce differenti modi di sfruttamento del suolo e di organizzazione della produzione, in relazione ai contesti locali e ai fatti storico-amministrativi⁹ che condussero a specifiche soluzioni. Nel testo la lettura e la descrizione dello spazio fisico si accompagnano a quella di un paesaggio antropizzato che assume forme e funzioni specifiche a seconda della regione descritta¹⁰. L'autore realizza un'analisi degli aspetti socio-economici legati alla pastorizia e all'agricoltura, omettendo però, come sottolinea Marc Bloch, precisi riferimenti alle forme di differenziazione sociale¹¹. Le Lannou, purtroppo, tratta solo di sfuggita delle tematiche legate ai rapporti di produzione tra pastori e proprietari di bestiame, accennando esclusivamente a un contratto che indica genericamente col nome di *soccida*¹²; egli si sofferma maggiormente sull'uso della terra da parte dei pastori, in cui pone in risalto, forse anche con eccessiva enfasi, i rapporti di lotta con i contadini¹³.

Dopo la pubblicazione degli scritti di Domenico Olla (cfr. Olla 1969), di Giulio Angioni (cfr. Angioni 1975) e di Gian Giacomo Ortu (cfr. Ortu 1981), che hanno portato importanti contributi alla conoscenza dei modi di vita e delle forme produttive e contrattuali, il discorso sul pastoralismo sardo acquista una maggiore complessità e completezza rispetto al passato, soprattutto grazie al più ampio ricorso a documenti economici, politici, storici ed etnografici di prima mano. L'uso sistematico e rigoroso delle fonti scritte e orali ha caratterizzato anche gli importanti studi socio-antropologici successivi (siamo nell'ultimo ventennio

del Novecento), che hanno contribuito ad approfondire la conoscenza delle attività, dell'economia e della vita sociale e familiare dei pastori (cfr. Meloni 1984; Angioni 1989; Caltagirone 1989; Da Re 1990; Murru Corrigan 1990; Lai 1998). Generalmente gli autori di questo periodo, privilegiando un'ottica diacronica, hanno prestato una particolare attenzione al tema del mutamento, nel tentativo di individuare le continuità e i punti di rottura interni alla cosiddetta "cultura pastorale"¹⁴.

Nella monografia di Benedetto Meloni (cfr. Meloni 1984), che incentra il proprio interesse sui processi di mutamento che coinvolgevano Austis (Barbagia) nel ventennio '50-'70, i temi principali riguardano «il modo di distribuzione della proprietà, i gruppi sociali, il sistema economico di uso delle risorse, la famiglia, i valori connessi allo status e alla famiglia» (Meloni 1984: 5). Egli descrive il modo in cui in quegli anni il sistema produttivo "tradizionale" si riorganizza attraverso forme di aggiustamento che tengono conto delle nuove e recenti trasformazioni che coinvolgono la struttura demografica, la composizione interna dei gruppi sociali, i valori. Secondo l'autore, una delle principali spinte del processo di trasformazione è il mercato, che rappresenta un'occasione per una metamorfosi dei legami sociali e, al contempo, un vincolo di dipendenza economica. Tra le varie considerazioni stimolanti dell'autore, una, a mio giudizio, merita una particolare attenzione e riguarda le specificità economico-sociali locali. Così come non era esistita un'unica "società tradizionale" sarda prima degli anni cinquanta, ma una varietà di comunità locali differentemente organizzate¹⁵, allo stesso modo, trascorso il periodo più denso di cambiamenti, si assiste a una riformulazione delle comunità stesse che, ancora una volta, non si presentano con caratteri di totale uniformità. L'attenzione di Meloni si incentra sulla descrizione del cosiddetto *sistema agro-pastorale tradizionale*, puntualmente confrontato con i risultati più o meno provvisori che emergono ad Austis durante il periodo in cui il processo di mutamento raggiunge il culmine. Egli, indicando questa fase come periodo di *transizione*, mostra come le specifiche soluzioni siano legate alle sempre più forti dinamiche mercantili ma anche a forze endogene di cambiamento della società che, seppur velatamente, erano già in atto¹⁶.

La ricchezza della documentazione etnografica, che costituisce il tessuto principale del testo di Angioni (cfr. Angioni 1989), mostra un complesso mondo di saperi naturalistici, di conoscenze, di soluzioni tecniche e di relazioni umane certamente accumulati in tempi ampi, ma non privi in senso assoluto di dinamiche di trasformazione.

... con una rapidità e una profondità mai prima verificatesi in tempi storici, le innovazioni soprattutto tecniche degli ultimi decenni hanno trasformato le caratteristiche della vita agropastorale anche di regioni come la Sardegna, regione facilmente immaginata ancora oggi come genericamente «arcaica» e «arretrata» (Angioni 1989: 13).

L'analisi compiuta dall'autore sull'ergologia tradizionale, privilegiando le tecniche e gli strumenti della produzione, rappresenta una buona occasione per mettere in evidenza non solo gli aspetti più strettamente materiali dell'esperienza pastorale, ma anche per disegnare un quadro complessivo delle concezioni e delle pratiche legate all'uso dello spazio, alla proprietà, alla famiglia. Il lavoro diviene oggetto e ambito privilegiato dello scambio economico e sociale, esprimendosi differentemente in forme che vanno da un palese sfruttamento della manodopera dei servipastori sino alla gestione autonoma e individuale, passando per forme egualitarie di aiuto reciproco (cfr. Angioni 1989: 173 e ssgg.).

Quelle che Meloni ha indicato come soluzioni provvisorie o di *transizione*, paiono essersi consolidate in forme più stabili a Fonni (Barbagia) negli anni ottanta, secondo quanto riportato nel testo di Giannetta Murru Corrìga (cfr. Murru Corrìga 1990). L'autrice mostra i primi risultati del processo di trasformazione del lavoro tradizionale: si può cominciare dunque a parlare di "azienda agro-pastorale", espressione che richiama chiaramente gli aspetti più rilevanti del cambiamento. Il termine "azienda" è già segno di un ulteriore coinvolgimento dei pastori nelle dinamiche di mercato; quest'ultimo infatti non interessa più solamente l'ambito della distribuzione delle merci, ma comincia a influenzare anche pesantemente l'organizzazione della produzione. Il pastore, divenuto imprenditore, sta a capo dell'azienda, seguendo e

incarnando i principi di razionalità produttiva e di «massimizzazione» (cfr. Murru Corrìga 1990: 11) richiesti dal mercato. Il binomio «agro-pastorale» scopre una nuova (o rinnovata?) vocazione di alcuni pastori fonnesi che in questi anni, dopo l'abbandono dell'agricoltura e la scomparsa dei suoi addetti, si improvvisano coltivatori:

... una parte, seppure ancora marginale, delle terre cedute dai vecchi proprietari come terre asciutte sono oggi divenute irrigue, e in esse il pastore non solo produce il fabbisogno di pascolo e mangimi per il bestiame, si cimenta anche con forme di agricoltura fortemente specializzata, come l'orticoltura e l'agrumicoltura (Murru Corrìga 1990: 11-12).

Il mio lavoro riprende molte delle tematiche affrontate dagli autori sopracitati, nella certezza che il pastoralismo rappresenti ancora un interessante oggetto di studio. Non tanto per il peso economico che la pastorizia ha ancora oggi in Sardegna, quanto per la plasticità e le doti di adattamento delle sue formule produttive, ma anche per la capacità che i pastori hanno dimostrato nel manipolare la propria cultura¹⁷, adeguandola alle nuove condizioni ed esigenze¹⁸. I dati quantitativi sulla pastorizia sarda non garantiscono una visione chiara e univoca dell'andamento economico del settore. Lo stesso Angioni, facendo cenno alle statistiche sulla produzione dell'allevamento degli anni ottanta, riferisce l'incertezza degli studiosi nel fissare le cifre (cfr. Angioni 1989: 13). In relazione al medesimo periodo, Murru Corrìga riporta i dati del Censis a conferma, secondo l'autrice, di un'impressione comune che vede nell'allevamento un importante motore dell'economia isolana¹⁹. In riferimento agli anni novanta, Gianfranco Bottazzi, basandosi sui dati Istat, invece scrive:

Negli anni Novanta, l'agricoltura rappresenta mediamente il 6% del prodotto interno lordo regionale. Le attività zootecniche, secondo stime che concordano pur provenendo da fonti diverse, rappresentano un po' meno del 60% della produzione lorda vendibile dell'agricoltura. Dunque, *l'allevamento contribuisce al reddito regionale per poco meno del 4%* (Bottazzi 1999: 108-109).

L'autore afferma che dagli anni cinquanta ad oggi il numero dei pastori non è aumentato, mentre si è verificato un rilevante

aumento del numero dei capi allevati²⁰ (vedi tab. 1):

Nel 1995, il patrimonio ovino raggiunge e supera i 4,5 milioni di capi, il 40% del gregge nazionale, quasi 3 pecore per abitante, il 44% della produzione nazionale di latte di pecora e capra, il 28% della lana sucida nazionale, con un incremento di più del 7% all'anno nel decennio novanta e di quasi il 4% annuo negli anni Ottanta (Bottazzi 1999: 113).

Tab 1. Consistenza del bestiame caprino, ovino e bovino negli anni Novanta in Sardegna.

anni	caprini	ovini	bovini
1990	291.400	4.097.900	307.800
1991	304.900	3.974.800	306.800
1992	292.600	4.073.200	311.300
1993	297.200	4.067.900	285.300
1994	329.300	4.297.700	301.700
1995	274.000	4.296.800	295.000
1996	288.700	4.485.600	296.700
1997	278.000	5.045.000	327.000
1998	291.939	5.033.663	293.931
1999	340.430	5.268.301	297.392
2000	418.974	5.617.426	499.114

Fonte: Istat, Statistiche dell'agricoltura (dal 1990 al 1999), 5° Censimento generale dell'agricoltura (2000)

Oggi più che in passato le leggi nazionali e soprannazionali, la famiglia e il mercato rappresentano allo stesso tempo i vincoli e le opportunità attraverso cui ciascun pastore opera le proprie scelte produttive. Queste si riflettono in strategie lavorative, rapporti socio-produttivi, concezioni di vita e valori che appaiono, almeno in parte, come il risultato di un negoziato tra l'eredità culturale del passato e i modelli del presente. Si tratta di un graduale adattamento a condizioni storiche in continuo e rapido mutamento, anche se a velocità non sempre costanti. Nelle sue dinamiche generali, il processo è comune ad altri contesti geografici in cui condizioni storiche in mutamento impongono la ricerca di nuovi temporanei equilibri. Come affermano Viazzo e Woolf a proposito dell'allevamento alpino,

All'interno di ogni comunità un tale processo di trasformazione ha avuto profonde conseguenze sull'uso dell'ambiente, sulla divisione del lavoro, sulla distribuzione della proprietà, sulle differenziazioni di ricchezza, sui rapporti sociali, sull'adozione di nuove tecnologie e di nuove forme organizzative di produzione (Viazzo, Woolf 2001: 5)

Attraverso quest'ottica è possibile comprendere meglio le più recenti dinamiche che conducono i pastori sardi, o almeno una parte di essi, a rapportarsi con il mondo moderno sotto la nuova veste di imprenditori. Imprenditori che non debbono necessariamente avvalersi di tecnologie all'avanguardia per raggiungere risultati produttivi soddisfacenti: una prima fase del processo di razionalizzazione passa attraverso un'accurata selezione degli animali, un maggiore controllo del ciclo generativo e una migliore alimentazione. Molti pastori hanno già raggiunto questi obiettivi. In un'ottica di ottimizzazione, a tali risultati dovrebbero succedere importanti cambiamenti concernenti la proprietà e l'uso della terra, per giungere alle forme più "razionali" di allevamento che prevedono l'uso di stalle, erbai e macchinari. Ma un gran numero di pastori ha finora evitato di passare alla seconda fase, riproponendo ancora una volta lo sfruttamento estensivo delle vaste aree lasciate libere dall'agricoltura.

Certamente tutto ciò non rappresenta l'*optimum* in termini di massimizzazione, ma per tanti pastori queste sono le strategie realizzate e corrispondono in qualche misura a un miglioramento del reddito e delle condizioni di vita rispetto al passato. Ciò appare vero in special modo per i caprari di Villasalto e le loro greggi, che, a loro dire, mal si adatterebbero all'allevamento in stalla e alle mungitrici automatiche, e che continuano a nutrirsi soprattutto delle erbe e degli arbusti che crescono spontanei in montagna. Dal punto di vista tecnico-produttivo, dunque, poco è cambiato rispetto al passato. Forse proprio la semplicità e la leggerezza tecnica²¹ dell'"impresa pastorale" (soprattutto di quella caprina), coniugata alla possibilità di scegliere se acquistare la terra abbandonata dagli agricoltori o di sfruttarla senza possederla in maniera esclusiva, grazie all'istituto della *cumunella*²², hanno reso agevole una certa trasformazione economica e una efficace rielaborazione culturale. Tutto ciò esprime un'evidente capacità di

rinnovamento e di adattamento a nuove condizioni, legata anche alla volontà di mantenersi al passo coi tempi, condividendo sempre più con altre categorie sociali quegli stili di vita che sino a una cinquantina di anni fa erano preclusi. Sono molti oramai in Sardegna gli esempi di pastori che, oltre ad aver migliorato le proprie condizioni di vita, trascorrono buona parte del tempo con la propria famiglia; sotto il profilo produttivo si registrano alcuni tentativi di coinvolgimento degli stessi familiari in esperienze del tutto nuove, legate soprattutto ai nuovi percorsi turistici degli agriturismo²³.

In Sardegna la consistenza caprina, come si può osservare nella tab. 1, è in continuo aumento, anche se i valori numerici non sono paragonabili a quelli dei ben più diffusi ovini. I caprini si concentrano soprattutto nelle località di bassa montagna, le stesse che Ortu indica per l'epoca moderna.

Le massime consistenze delle greggi di capre le riscontriamo ancora una volta nella Nurra, con 250-300 capi in media. Questo genere di bestiame abbonda, oltre che nelle zone semideserte o a popolamento disperso, e quindi anche nell'Iglesiente e nella Gallura, in tutte le regioni di bassa montagna del sud-est dell'isola: Sinnai, Gerrei, Salto di Quirra, Sarra-bus, con consistenze medie sui 100-150 capi. Piuttosto ricche, di norma sui 200 capi, sono anche le greggi di proprietari cagliaritani che pascolano sui rilievi prospicienti il litorale di Capoterra e Pula (Ortu 1981: 89).

Le estensioni dei territori comunali e il maggiore o minore utilizzo agricolo influenzano notevolmente la diffusione di questi animali. L'allevamento è rigorosamente di tipo estensivo, con una percentuale bassissima di erbai rispetto al totale dei pascoli. Gli ampi spazi cespugliati rappresentano una delle condizioni ideali per praticare questo tipo di allevamento.

Le capre si adattano meglio delle pecore alla mutata situazione ambientale caratterizzata da una maggiore diffusione della macchia. Esse infatti sono meno esigenti delle pur poche pecore sarde e si nutrono prevalentemente delle foglie più tenere degli arbusti e dei cespugli (Meloni 1984: 126).

2. Un'indagine etnografica nel Gerrei: il “passato presente”

Inizialmente questa ricerca è nata con lo scopo di offrire un contributo alla conoscenza dei modi di produrre e di vivere dei pastori di questi ultimi decenni. Durante le varie fasi d'analisi ho dovuto più volte constatare che le stesse testimonianze dei pastori, anche nelle descrizioni degli aspetti più recenti, si ispiravano continuamente ad un confronto col passato. Un passato che, ancora vivo in molti saperi e gesti tecnici, è per certi versi rimpianto, anche se per altri versi rappresenta un'eredità da cui essi vorrebbero definitivamente separarsi. Per meglio descrivere il modo attuale di “essere pastori”, ho deciso di descrivere anche quel passato che nel ricordo ancora lucido di molti rievoca grandi fatiche e dolori, ma suscita anche nostalgia e bei ricordi. Il luogo scelto per la ricerca, Villasalto, è uno dei comuni più isolati (e in qualche modo più “conservativi”) della provincia di Cagliari, nonché paese di provenienza della mia famiglia. Villasalto negli ultimi cinquant'anni ha vissuto un drastico abbandono dell'agricoltura, la forte emigrazione degli anni cinquanta e sessanta e, parallelamente, un notevole incremento dell'allevamento ovi-caprino, più nel numero dei capi che in quello degli addetti²⁴. Come tipologia d'allevamento ho scelto quella caprina che finora, a causa di una presunta scarsa inclinazione per le innovazioni tecnologiche, ha subito poche trasformazioni.



Villasalto

Fino alla metà del secolo appena trascorso l'economia villasaltese poteva essere definita "agropastorale", sia perché le due attività (quella agricola e quella pastorale) convivevano, sia perché gli stessi pastori usavano coltivare cereali e curare l'orto per il consumo familiare²⁵. Le esigenze del "sistema misto" (cfr. Salzman 1996: 40) hanno contribuito sino agli anni cinquanta a mantenere specifici usi del tempo e dello spazio, quali la vidazzione e la *cumunella*²⁶, per limitare i disaccordi tra pastori e contadini. La conservazione del sistema comunitario, o di qualche sua forma residuale, si è manifestata anche da altre parti in Sardegna, regione in cui la pastorizia e l'agricoltura risultano quasi insospettabilmente legati, a volta fusi. Allo studioso il sistema misto è spesso apparso in qualche modo controverso, in quanto non sempre è possibile individuare una netta distinzione tra allevatori e agricoltori, soprattutto perché spesso le due tipologie produttive sono strettamente legate da vincoli parentali. Come osserva Maria Gabriella Da Re,

Sebbene, infatti, i termini "agricoltura" e "pastorizia" richiamino, relativamente alla Sardegna, tipi di economia, socialità, uso del territorio profondamente diversi tra loro, in molti casi storicamente nemici, i due settori sono meno separati di quanto si possa pensare, e tra zone ad economia prevalentemente agricola e zone prevalentemente pastorali si colloca in scala una serie di zone ad economia mista, dove l'importanza di una delle due attività si riduce gradualmente a favore dell'altra (Da Re 1990: 29).

A Villasalto il modo di produrre dei pastori ha subito pochi ma importanti aggiustamenti, mentre è cambiata radicalmente la circolazione dei prodotti, non più scambiati a livello locale ma assorbiti dal mercato capitalistico. Negli ultimi cinquant'anni le stesse categorie pastorali (servo pastore, *cumpàngiu*²⁷, soccidante, conduttore autonomo), in passato molto rigide, sono state coinvolte in un processo dinamico che ha reso possibile una rapida mobilità in ascesa. Le categorie hanno così seguito più facilmente una scansione legata all'età e ai ritmi della vita: i giovani di un tempo, che cominciarono quasi tutti come servi pastori, quando non hanno abbandonato l'attività, sono diventati tutti proprietari²⁸, pur con grandi sacrifici e fatiche.



Villasalto

In generale la pastorizia mostra le sue doti di flessibilità soprattutto nei periodi di crisi del settore, cosicché quando il mercato "tira" viene rinforzata, quando il mercato è debole può essere notevolmente ridotta, anche se si osserva che un piccolo gregge viene comunque mantenuto per eventuali riprese del mercato. In situazioni di questo tipo, come sostiene Salzman, i pastori possono dedicarsi quasi interamente all'attività agricola o vendere la propria mano d'opera (cfr. Salzman 1996: 41). Negli anni recenti alcuni pastori villasaltesi sono stati assunti nel Corpo Forestale per le opere di rimboschimento e la lotta agli incendi. In questi casi è la famiglia, oltre che il diretto interessato, a mostrare flessibilità: quando è possibile, quando cioè in famiglia ci siano le forze, è preferibile non abbandonare del tutto l'allevamento, quanto piuttosto cedere le redini del gregge ad un figlio in età lavorativa. Un'analoga adattabilità nella produzione pastorale è rintracciabile nel lavoro delle donne, che contribuiscono in vario modo a garantire la sussistenza del gruppo domestico. Sebbene questo testo non tratti del lavoro femminile, neppure di quello legato alla produzione pastorale, occorre avere ben presente il suo importante ruolo nell'affiancare e compensare la produzione maschile. Da Re in relazione a questi temi afferma:

Nel Sarrabus e nel Gerrei, come nelle altre zone dell'isola, in contrasto con l'ideale chiusura del ruolo produttivo femminile entro le pareti della propria casa, troviamo una pratica ben diversa. Le donne povere, giovani e meno giovani, nubili e sposate, facevano tutti i lavori possibili, nel rispetto della locale divisione del lavoro tra i sessi e le classi d'età. Facevano le braccianti e le serve, vendevano prodotti dell'attività domestica in zone e paesi molto distanti dal loro, raccoglievano erbe e frutti per il consumo alimentare animale e umano, lavavano panni e facevano il bucato per sé e per altre famiglie. Aiutavano, in cambio di piccole remunerazioni, a imbiancare le pareti (con calce o argilla raccolta in campagna) e a rifare il pavimento in terra battuta, lavori femminili anche nel Gerrei e nel Sarrabus. E non erano poche le donne dei paesi della Comunità Montana che lavoravano in miniera come cernitrici o che preparavano la ghiaia per la costruzione delle strade. Anche chi era meno povera lavorava sodo per la propria famiglia e le venivano risparmiati solo i lavori minerari e stradali (Da Re 1990: 73).

Oltre alla flessibilità della produzione e dei produttori, doti certamente importanti per la sopravvivenza dei pastori, mi pare utile già da ora evidenziare l'importanza del processo di manipolazione della cosiddetta "cultura pastorale tradizionale" che ha dato luogo ai modi attuali dell'essere pastori. I caprari di Villasalto, piuttosto che riproporre pedissequamente le formule produttive del passato, hanno adattato al presente i "saperi" e le tecniche acquisiti dalla generazione precedente, manipolando i modi di produrre "tradizionali"²⁹. Certamente ancora legati a formule tecno-socio-produttive passate, i caprari non sono stati spazzati via dalla modernità, ma si sono mantenuti a galla rendendosi attivi in un processo di rimpasto culturale in cui i tratti del passato si mescolano ai più recenti, spinti da nuovi scopi ed esigenze. La maggior parte dei pastori con cui mi sono incontrato mi ha più volte dato l'impressione di una profonda consapevolezza della ricchezza delle proprie competenze e capacità (alcuni si sono espressi esplicitamente in questo senso). Dopo un primo approccio in cui è emerso più che altro il disagio per la presenza un po' invadente del ricercatore, rappresentante di una certa alterità, più di un interlocutore ha lasciato affiorare l'orgoglio per i propri saperi, e qualcuno, soprattutto tra i più giovani, ha vantato le proprie doti fisiche, esaltando con fierezza il proprio corpo, valido esempio di "strumento lavorato".

Il mio proposito è divenuto dunque quello di descrivere il lavoro dei caprari villasaltesi del presente e del recente passato, ponendo l'accento sugli aspetti autorappresentativi. I giudizi dei pastori sulla propria attività, sulle risorse disponibili, sulle modalità produttive, e le considerazioni sui saperi, sui valori e sui motivi che hanno spinto e spingono ad agire in determinati modi sono deliberatamente frequenti, allo scopo di delineare un quadro fortemente autorappresentativo nel quale si possono individuare scelte economicamente razionali, efficaci strategie sociali, valori, emozioni ed altri aspetti della vita. L'intento, seguendo l'esempio di Giulio Angioni, è quello di descrivere la coscienza e non l'essere, vale a dire

non di documentare in un qualche modo le caratteristiche della terra, del clima, della vegetazione, degli animali impiegati, della strumentazione e delle tecniche di lavoro, ma di documentare il modo con cui «qualcuno» vede, pensa, rappresenta tutte queste cose. Una cosa sono i fatti concreti, l'essere, e altra cosa sono sempre e immancabilmente le forme e i risultati della loro conoscenza (Angioni 1976: 17).

Uno spiccato interesse per l'organizzazione del lavoro si è gradualmente esteso ad altri ambiti di ricerca, grazie agli incontri con i collaboratori-informatori che hanno talvolta espresso molto più di quanto richiesto, scoprendo la propria visione della vita, del lavoro, del rapporto con la natura, gli animali, le persone. Da qui una forte attenzione per i valori legati al fare e per le diverse forme di socialità.

2.1 Metodologia di una ricerca “dialogica”

L'indagine si è svolta in più tempi. Parte dei dati raccolti sono frutto del lavoro effettuato in occasione della tesi di laurea³⁰, cominciata agli inizi degli anni novanta. Successivamente (negli anni 1997-98) sono occorsi nuovi sopralluoghi per ulteriori approfondimenti riguardanti soprattutto l'organizzazione del lavoro e la cooperazione tra pastori. Altri incontri, rivolti alla descrizione dell'uso del territorio e della progettazione dei percorsi di pascolo sono stati effettuati nell'estate del 2001.



Il corpo come “strumento lavorato”

Gli ultimi risalgono alla primavera del 2003, durante i quali ho cercato di approfondire la conoscenza delle modalità di impiego dei campanacci e della loro implicazioni nelle strategie di allevamento. La ricerca si è avvalsa sia del metodo dell'osservazione sia dei colloqui, e si è svolta principalmente nei luoghi di lavoro o di maggior frequentazione dei pastori, l'ovile, i percorsi di pascolo, la casa, le vie del paese. Questo mi ha permesso di essere presente durante le differenti operazioni produttive, dalla mungitura al raduno del bestiame, dal parto all'allattamento, dalla cura all'uccisione, oltre che di prestare una particolare attenzione, stimolata spesso dai diretti interessati, agli animali, vero e proprio centro della vita dei pastori. Tali occasioni hanno contribuito alla nascita di rapporti di stima e fiducia con alcuni dei caprari. In alcuni casi, vista la mia presenza frequente in campagna, qualcuno mi ha invitato a partecipare al lavoro: raccogliere le frasche per la preparazione degli *ailis* (i ricoveri dei capretti da latte) o radunare le capre che rientravano dal pascolo notturno, oltre che essere stati un segno di fiducia nei miei confronti, hanno rappresentato per me esperienze preziose e indimenticabili.

I colloqui, registrati su audiocassetta, si sono svolti sulla base di domande aperte, a loro volta basate su un temario, mentre è stato evitato l'uso del questionario. La maggiore libertà offerta dal temario ha permesso preliminarmente la raccolta di informazioni eterogenee e generali poiché ha favorito un buon numero di considerazioni e giudizi spontanei; inoltre si è rivelata utile per l'individuazione di specifiche tracce. Durante i primi colloqui ho avvertito negli informatori una certa diffidenza ed imbarazzo che generalmente si esprimeva in atteggiamenti evasivi volti a minimizzare le proprie capacità descrittive o addirittura le proprie conoscenze e competenze, giudicate inadatte ad offrire un contributo al lavoro di ricerca. In questo periodo di "rodaggio", gli incontri erano volutamente brevi e informali, senza l'uso di alcuna forma di annotazione; i discorsi si muovevano spontaneamente soprattutto in direzione di una conoscenza reciproca, attingendo ad argomenti generali (notizie di attualità, cronaca, politica) o personali (conoscenze in comune, grado di parentela e rapporti con certe persone del paese, ecc.). Il passaggio alle interviste vere e proprie è stato graduale.

Una fase intermedia, piuttosto proficua ai fini sia della reciproca conoscenza sia della ricerca, è stata contrassegnata dal ricorso ad un particolare modo di suscitare il discorso che chiamerei “strategia dell’oggetto”. Essa è consistita nel concentrare di volta in volta l’attenzione verso particolari “oggetti” (anche in senso lato) presenti nel contesto (prevalentemente manufatti, utensili, animali, ecc.). L’espedito ha permesso più volte l’apertura di dialoghi fecondi che, partendo da una semplice descrizione oggettuale, hanno proceduto poi verso considerazioni di carattere più generale, suscitando richiami spontanei a varie tematiche. Più volte la descrizione di un oggetto ha richiamato quelle di altri oggetti, gli attuali usi e i confronti col passato. Generalmente i temi del discorso si sono così avvicendati, articolandosi in un tessuto narrativo che univa “oggetti”, saperi, esperienze e valori. Una volta espressi, è stato più semplice riprendere gli argomenti più in sintonia con la ricerca e cercare di approfondirli.

La “strategia dell’oggetto” si è rivelata fruttuosa non solo durante le fasi preliminari della cosiddetta raccolta dei dati ma anche, quando è stato possibile, in occasione dell’apertura di nuove tematiche. Anche in queste occasioni, l’attenzione immediatamente rivolta all’oggetto ha permesso di allentare la tensione legata al comune sentimento di inadeguatezza e all’incognita degli argomenti. La “presenza” contestuale dell’oggetto alleggeriva l’ansia del confronto monopolizzando l’attenzione, divenendo quasi un terzo interlocutore che esprimeva per bocca del collaboratore concetti, pensieri e modi espressivi negoziati. L’oggetto, decisamente familiare all’interlocutore, comparando nella sua “semplice” datità, diveniva lentamente, inconsapevolmente quasi, un capiente contenitore di senso. I colloqui duravano mediamente un’ora, sulla base della disponibilità, delle esigenze del lavoro e soprattutto dell’attenzione. Ho cercato così di alternare osservazione e colloquio a seconda delle stesse esigenze del lavoro degli interlocutori, spesso sottoposti a imprevisti e a cambiamenti di programma. Questo modo di procedere si è rivelato fruttuoso in quanto i colloqui successivi hanno risentito meno delle resistenze iniziali, mentre sono stati mediamente caratterizzati da interesse per lo stato di avanzamento della ricerca. Talvolta gli stessi in-

formatori hanno ripreso specifici argomenti sui quali nel frattempo avevano riflettuto, manifestando grande interesse per il mio lavoro. Il lungo periodo dedicato alla raccolta dei “dati” ha garantito una buona qualità del rapporto personale: gli ultimi incontri, con alcuni soprattutto, sono stati caratterizzati da espressioni di amicizia e cortesia. Questo tipo di rapporto si è rivelato particolarmente “utile” in quei casi in cui ho dovuto riprendere argomenti già trattati e non del tutto chiari.

I collaboratori hanno dovuto più volte fare ricorso alla propria pazienza e soffermarsi su certi argomenti sino a quando non ritenevo di averli compresi a sufficienza. Certo è che non solo i concetti, ma la stessa lingua (i dialoghi si svolgevano prevalentemente in sardo), le espressioni, gli stessi moti di spirito, rappresentavano per me, nato e vissuto in città, terreni difficili. L'uso del sardo ha rappresentato l'occasione di un mio arricchimento terminologico ma anche e soprattutto concettuale. Mi sono presto convinto che le nozioni e i giudizi formulati dagli stessi informatori fossero i più adatti a descrivere fatti e concezioni legati alla propria vita; pertanto ero io a dover fare lo sforzo di comprendere e non loro quello di tradurre in una lingua e in concetti poco praticati. Emergeva con evidenza che almeno su alcune considerazioni da me suscitate non avevano mai avuto modo di riflettere, non almeno in quei termini o secondo la logica e le connessioni che mi guidavano. Più di una volta ho avuto modo di apprezzare lo sforzo dei caprari di comprendere di volta in volta l'oggetto della mia curiosità o il percorso dei miei ragionamenti, non sempre giustificati secondo il loro punto di vista³¹. Nei dialoghi si sono pertanto mescolati termini, concetti e logiche di diversa estrazione e modalità espressive. Di riflesso, anche la descrizione confluita nella scrittura, di cui certamente in ultima analisi io solo risultato autore, è innegabilmente il risultato di un'esperienza dialogica. Un dialogo a più voci per l'esattezza, non rappresentabile semplicemente come un rapporto tra un «io» e un «loro»³² ma un incontro plurimo con persone e relativi modi espressivi per molti aspetti differenti.

Occorre dunque notare come la mancanza di omogeneità nei modi espressivi e negli stessi concetti utilizzati sia testimone del

fatto che anche nei contesti “locali” un’idea monolitica di cultura appare inadeguata³³. Dunque, la “descrizione” finale di questa esperienza di ricerca appare come il risultato di incontri plurimi con individui che, certamente, appartengono ad un contesto comune, ma che non sono caratterizzati da una omogeneità culturale uniformante. Basti pensare al registro linguistico, nell’ambito del quale alcuni si sono mossi cercando di avvicinarsi il più possibile al mio apparato verbale e concettuale, altri ne sono rimasti più a distanza, adottando modi per me sino ad allora ostici, a volte più dello stesso oggetto del discorso. La trascrizione dei colloqui è stata realizzata integralmente in lingua originale; la loro rilettura è stata più volte d’aiuto per la comprensione e la stessa elaborazione delle ipotesi di ricerca. Ho ritenuto di inserire nel testo solo alcuni brevi brani tra quelli che mi sono apparsi più significativi. Ho optato per un uso esclusivo della lingua italiana, allo scopo di non affaticare il lettore; occorre pertanto osservare che la maggior parte dei brani è stata oggetto di traduzione dal sardo, mentre il resto è tratto dai dialoghi che si sono svolti direttamente in italiano. Talvolta durante la stesura preliminare del testo sono affiorati nuovi dubbi. Così si sono resi necessari nuovi incontri con i collaboratori per sciogliere alcuni nodi, per colmare delle lacune o, più semplicemente, per ottenere la traduzione di specifici termini o espressioni. Le ripetute “pennellate di indagine”, realizzate anche a distanza di tempo, sono servite ad una migliore comprensione di argomenti che si rivelavano non sufficientemente trattati; ma talvolta hanno anche fatto sì che emergessero tematiche nuove. Una volta terminato il grosso della ricerca sul campo, ho realizzato dei fascicoli con le interviste personali e li ho consegnati ai rispettivi informatori. Alcuni di loro hanno letto personalmente il fascicolo che li riguardava, altri lo hanno fatto fare ai propri figli e ne hanno parlato in famiglia. Successivamente ho avuto modo di ricevere commenti, suggerimenti (e anche qualche critica) che mi hanno fatto riflettere ulteriormente sugli oggetti della ricerca svolta e sulla metodologia. Il fascicolo ha assunto anche il prezioso significato di dono, segno tangibile di un’esperienza comune e di amicizia.

Il presente lavoro è dunque il risultato di una ricerca “diagnostica”, espressione di uno sforzo congiunto volto a realizzare

una rappresentazione negoziata durante l'esperienza sul campo. Lo sforzo complessivo di coloro che hanno partecipato alla ricerca ha contribuito a delineare un quadro che è frutto di un'esperienza comune. L'intento di questo libro non è quello di rappresentare "i caprari villasalesi" come entità astratte o a-storiche, ma di contribuire alla conoscenza dei modi di vita e di lavoro di alcuni di essi, in relazione a situazioni storiche ed economiche particolari, partendo da un'esperienza di ricerca connotata nel tempo e nello spazio³⁴. Tutto ciò è forse molto "parziale", e risente certamente delle capacità e dei limiti dei singoli individui coinvolti (me compreso), ma ritengo sia attualmente un valido modo di dare vita a un lavoro etnografico. Come sostiene Ugo Fabietti,

l'etnografia cioè non è qualcosa di decondizionabile da quell'ambiente interattivo più ampio che è la ricerca sul campo, la quale comporta una serie di spostamenti, relazioni, negoziazioni e rapporti di forza tra soggetti che finiscono per riversarsi (anche quando sono taciuti) nella pratica etnografica (Fabietti 2001: 14).

Il testo si divide in due parti: nella prima mi sono soffermato principalmente sugli attuali modi di lavorare; nella seconda ho cercato di ricostruire l'organizzazione produttiva del passato, soprattutto riguardo a una forma di cooperazione pastorale in uso sino a una quarantina d'anni fa. Poiché tale forma di cooperazione, denominata *a cumpàngius*, coinvolgeva un buon numero di pastori villasalesi, mi è sembrato utile sforzarmi di comprenderla e di descriverla, nel tentativo di confrontarla con la situazione attuale che vede i pastori prevalentemente indipendenti e soli. Nella prima parte, dopo aver analizzato alcuni aspetti riguardanti l'identità, mi sono soffermato sui fattori della produzione (gli animali, le condizioni ambientali, i mezzi di lavoro), per procedere poi con la descrizione dei modi di produrre che si articolano nelle varie fasi lavorative: la gestione degli spazi, la suddivisione del gregge in gruppi distinti, la selezione degli animali, ecc. In questa parte ho fatto solo cenno ad alcuni importanti aspetti della socialità e del rapporto tra i caprari e gli stili di vita moderna; si tratta di tematiche che meriterebbero più attenzione, ma che in

questo contesto non è stato possibile approfondire. Nella seconda parte, analizzando i modi di produrre oramai scomparsi, sono emersi con forza aspetti socio-economici di cui si scorge solo qualche traccia negli attuali modi di vivere e produrre: il lavoro, lo scambio di beni e servizi, e gli stessi rapporti d'amicizia e di socialità di una volta sono ricordi di un passato che, almeno sotto questo profilo, appare piuttosto lontano.

La ricerca sul campo si è resa possibile grazie alla preziosa collaborazione di sei caprari ancora in attività (indicati come “informatori principali”) e di due ex caprari, un ex contadino e un insegnante (indicati come “altri informatori”). La maggior parte delle notizie relative alla descrizione delle pratiche di lavoro derivano dalle interviste fatte agli informatori principali, che si sono dimostrati molto disponibili, e dall'osservazione diretta del loro lavoro (cfr. 4. *Schede informatori* p. 50).

3. *Villasalto nella storia recente*

Villasalto (m. 500 s.l.m.) sorge su un altopiano fra le alte colline e i monti del Gerrei, in una zona caratterizzata da un numero contenuto di corsi d'acqua, in parte affluenti al Flumendosa³⁵. Nelle sue vicinanze si erge Monte Genis, la punta più elevata (970 m.). Il territorio montuoso, un tempo ricoperto per largo tratto da lecci e querce ha conosciuto dall'Ottocento ad oggi l'avanzare della macchia mediterranea, soprattutto a causa del disboscamento attuato a più riprese e della diffusione degli incendi estivi. Il territorio comunale supera i 130 kmq, di cui 20 destinati all'uso forestale e 35 ad uso agrario. Il resto, caratterizzato dal pascolo cespugliato, è prevalentemente sfruttato dall'allevamento, come accade anche nel Sulcis, nell'Iglesiente, nel Salto di Quirra, nel Sarrabus, nella Gallura settentrionale e nella Baronia³⁶. Nell'Ottocento, prima dell'intervento di deforestazione, la vegetazione boschiva rappresentava il 65% del territorio complessivo. Tutto il territorio è ricco di minerali e sino a qualche anno fa era ancora in funzione la miniera di *Su Suergiu*, sita a due chilometri dall'abitato, da cui si estraeva antimonite e scheelite.

L'economia di Villasalto si è basata per secoli sulle attività agricole e d'allevamento. La terra, lavorata sino agli anni trenta con l'aratro a chiodo trainato dai buoi, produceva principalmente grano e uva da vino, ed era per buona parte di proprietà dei contadini. A causa di ciò le differenze sociali non risultavano molto marcate, se confrontate ad altri contesti isolani o della stessa provincia di Cagliari (ad es. la Trexenta e il Sulcis-Iglesiente) in cui la proprietà della terra era fortemente accentrata nelle mani di pochi ricchi³⁷. La pastorizia, condotta secondo il modello del pascolo brado, sfruttava principalmente il territorio comunale e le terre private amministrate dalla *cumunella*, l'istituzione legata alla vidazzone. Sino alla scomparsa del sistema di rotazione, avvenuta nel 1955, l'agricoltura, basata prevalentemente sulla coltivazione di cereali, riusciva a sfruttare non solo le zone fertili e pianeggianti ma anche quelle scoscese e rocciose, alternando l'uso dei suoli con l'allevamento. Nel 1880 alla produzione agropastorale si aggiunse l'attività estrattiva dell'antimonio con l'apertura della miniera di *Su Suergiu*, in cui trovarono lavoro centinaia d'operai. Ad essa si affiancava una delle due fonderie italiane per la produzione dell'antimonio. Nello stesso periodo cominciarono i lavori di taglio delle foreste per la produzione di carbone vegetale e di traversine di legno di leccio, acquistate principalmente dalla stessa miniera e dalle ferrovie³⁸. La fine del XIX secolo fu caratterizzata da un grande fermento economico che si tradusse nell'impiego di buona parte della forza-lavoro locale nella miniera e nei cantieri di taglio degli alberi e in una rilevante esportazione di prodotti agro-pastorali. Proprio il settore dell'allevamento viveva in questi anni uno dei momenti più favorevoli; Villasalto rappresentava infatti il luogo d'incontro per i pastori e gli allevatori di buona parte della Sardegna meridionale; le sue fiere e le sue feste religiose erano meta di numerose genti del Sarrabus, della Trexenta e del Campidano³⁹.

Al progresso economico si accompagnò un grande dinamismo sociale che vide l'arrivo di tecnici, operai e commercianti da altre parti dell'isola e dalla penisola. Numerose erano anche in questo periodo le presenze legate alla pastorizia transumante, provenienti dai centri barbaricini. A causa di un tale fermento, l'incremento

demografico fu notevole. Ma il clima di prosperità non durò a lungo: i primi anni del Novecento si aprirono con una terribile siccità che mise a dura prova il lavoro nelle campagne. Nel 1906 una serie di scioperi messi in atto dai minatori rappresentò l'occasione per unire la protesta a quella dei proprietari delle terre, che da tempo si lagnavano dell'esiguità del canone d'affitto pagato dai pastori. L'esito fu la chiusura della *cumunella*, con conseguenze disastrose per la pastorizia e, successivamente, per la stessa agricoltura. Proprio in quegli anni, nonostante un aumento della popolazione di circa 700 unità rispetto alla metà del secolo precedente, il numero degli animali allevati registrò un calo molto marcato (vedi tab. 1).

Tab. 1. Numero di capi allevati per gli anni 1840 e 1907

Anni	1840	1907	differenza
Bovini	1050	2000	+ 950
Ovini	5000	3000	- 2000
Caprini	3600	3000	- 600

Fonte: 1840 Angius-Casalis; 1907 *Deliberazione comunale* (27/12/1907)

L'attrito tra i pastori e i proprietari di terra non si affievolì neppure quando nel 1915 fu ricostituita la *cumunella*. Il prezzo dell'affitto fissato dai pastori, non incontrando il giudizio favorevole dei proprietari, determinò la mancata concessione da parte di questi ultimi di buona parte delle terre private. Pochi anni prima una dura carestia, dovuta alla diffusione della *Phylloxera Vastatrix*, si era abbattuta sui campi, azzerando la produzione vitivinicola, «l'unica che desse un certo reddito alla regione»⁴⁰. Durante la Prima guerra mondiale, circa un centinaio di villasalesi fu impegnato nelle attività belliche. La miniera riprese a produrre a pieno ritmo, fornendo l'86% dell'antimonio usato dalla nazione nelle operazioni di guerra⁴¹. Il 1918 non rappresentò solo l'anno della fine del conflitto, ma anche un momento drammatico a causa della morte di più di centocinquanta persone falcidiate dalla "spagnola", la terribile influenza che colpì duramente anche da queste parti. Il periodo del primo dopoguerra fu segnato da altre crisi profonde, caratterizzate dalla disoccupazione e dalla penuria di cibo. Terminata la richiesta dell'antimonio da parte dell'esercito

italiano, la miniera de *Su suergiu* dovette cessare l'attività, mandando a casa gli operai. Il comune, in deficit a causa di numerosi prestiti e mutui contratti durante la guerra, pensò bene di aumentare le tasse sul bestiame e sulla terra. Altre annate magre segnarono l'economia agro-pastorale del villaggio: dal 1927 al 1935 alla drammatica mancanza d'acqua si affiancò il crollo del prezzo dei prodotti dell'allevamento. Il numero del bestiame toccò il suo minimo storico: si passò dagli oltre 8000 capi del 1927 ai 5200 del 1935⁴². Nel ventennio fascista alcune facilitazioni concesse all'iniziativa privata favorirono un cospicuo aumento delle attività commerciali, il rinnovamento delle vigne, la nascita di agrumeti e frutteti. In questo periodo si registra un aumento delle costruzioni private e di quelle pubbliche: furono costruiti nuovi edifici scolastici, la caserma dei carabinieri, una palestra e il campo sportivo⁴³.

Durante la Seconda guerra mondiale, una nuova crisi sconvolse il comparto produttivo agro-pastorale, a causa delle requisizioni di grano e formaggio. Durante i bombardamenti del 1943 Villasalto ospitò oltre 700 rifugiati che provenivano dalla città di Cagliari. Nel quadriennio 1947-1950, grazie all'interessamento di Emilio Lussu, allora ministro per l'Assistenza Post-bellica, fu finalmente realizzata la strada che ancora oggi collega il Gerrei con il Sarrabus: per secoli i contadini e i pastori villasaltesi avevano raggiunto la fertile valle del Flumendosa attraverso irti sentieri e pietraie. Per la sua costruzione furono impiegati 250 operai reclutati sul posto. Nel 1951 si abbatté sulla campagna e sull'abitato una grave alluvione. Il comune, indebitato e privo di risorse, concesse il taglio delle foreste ad una società modenese: in pochi anni scomparvero i principali boschi, tra i quali quello di Monte Genis. Nel medesimo periodo oltre il 43% della popolazione, pari a 1500 persone, emigrò. La miniera, dopo una lenta agonia ed uno stillicidio di licenziamenti, chiuse i battenti: era il 1967. Negli anni settanta un nuovo genere d'attività assorbì una parte della manodopera sopravvissuta all'emigrazione: i lavori di rimboschimento⁴⁴. Risale a questo periodo l'ultima avventura industriale rappresentata dall'apertura della Cantina Sociale del Gerrei, una struttura di oltre quindicimila metri quadri, dotata di locali op-

portunamente attrezzati per la produzione di vini di qualità. I vini, già conosciuti ed apprezzati in Liguria e in Piemonte all'inizio del Novecento, trovavano facile sbocco nel mercato. Purtroppo di lì a poco gli incentivi all'espanto delle colture viticole voluti dalla Comunità Europea portarono alla distruzione della gran parte dei vigneti. Cessata la produzione d'uva, terminò anche l'attività vitivinicola e nel 1986 la cantina chiuse i battenti.

Tab. 2. Popolazione residente, popolazione presente

Anni	residenti	presenti	differenza
1861	1714	1661	- 53
1871	1663	1647	- 16
1881	1821	1854	+ 33
1901	2179	2153	- 26
1911	2509	2431	- 78
1921	2272	2016	- 256
1931	2325	2127	- 198
1936	2250	2218	- 32
1951	2572	2572	--
1961	2402	2271	- 131
1971	2028	1818	- 210
1981	1799	1694	- 105
1991	1538	1469	- 69

Fonte: ISTAT, Popolazione residente e presente dei comuni ai censimenti dal 1861 al 1961. Per gli anni successivi al 1961, rispettivamente 11°, 12° e 13° Censimento generale della popolazione

Oggi gli abitanti di Villasalto sono circa 1500. L'andamento demografico ha subito due forti e opposte tendenze dalla seconda metà dell'Ottocento ad oggi: un sensibile incremento sino agli anni cinquanta ed un incisivo decremento dal sessanta ad oggi. La popolazione residente nel 1861 era composta da 1714 unità mentre era arrivata alle 2572 unità nel 1951. Dieci anni dopo, si registravano 2402 unità, per scendere alle 1538 del 1991 (vedi tab. 2).

La causa maggiore del calo demografico è stata l'emigrazione. Dall'inizio degli anni sessanta gran parte delle forze lavorative del paese, soprattutto a causa della crisi dell'agricoltura, partì per cercare occupazione altrove. Le mete degli emigranti furono prin-

cipalmente Cagliari, i grossi centri industriali italiani del Nord e quelli europei (soprattutto francesi, belgi, olandesi e tedeschi). La tabella 3 descrive l'andamento della situazione occupazionale degli ultimi cinquant'anni a Villasalto.

Tab. 3. Popolazione residente attiva nei settori produttivi (valori assoluti)

anni	agricoltura	industria	altre attività	totale
1961	293	255	99	647
1971	118	222	203	543
1981	132	142	208	482
1991	95	120	176	391

Fonte: ISTAT, Censimenti generali della popolazione, Comune di Villasalto

Tab. 4. Coltivazioni (in ettari)

	cereali		coltivazioni ortive	coltivazioni foragg. avvicend.
	tot.	frumento		
1970	64,55	43,45	1,00	80,80
1982	23,70	8,60	9,93	21,70
1990	-	-	1,90	85,11
2000	7	7	1	100

Fonte: ISTAT, 2°, 3°, 4°, 5° Censimento generale dell'agricoltura

La tendenza negativa, che emerge chiaramente dall'osservazione della tabella 3, è anche maggiore di quanto non rivelino i dati numerici: si deve infatti considerare che la voce "agricoltura" comprende anche le attività di allevamento e di rimboschimento. La produzione di cereali, che nel 1929 faceva registrare 370 ettari (di cui 297 di frumento), si ridusse notevolmente negli anni settanta e ottanta, sino a scomparire del tutto: nel Censimento del 1991 non vengono più segnalate colture cerealicole (tab. 4).

Il graduale abbandono delle pratiche colturali cominciato negli anni Cinquanta ha condotto l'agricoltura all'agonia: nel 1990 gli unici comuni della provincia di Cagliari in cui non si registra alcuna coltivazione cerealicola sono quelli di Villasalto, di Armungia⁴⁵ e di Burcei (cfr. Istat, 4° Censimento generale dell'agricoltura). Coloro che, invece di partire, sono rimasti in paese serbano ancora il brutto ricordo di quegli anni: «Io l'emigrazione l'ho odiata. È stata un'emigrazione totale. Hanno emigrato contadini ma anche

Tab. 5. Superfici produttive (in ettari)

anni	seminativi	legnose	prati e pascoli permanenti	tot. superficie utilizzata	boschi
1929	1792	154	1319	3165	9569 *
1970	225	306	7408	7940	1362
1982	121	258	9385	9765	855
1990	97	202	5781	6081	4754
2000	181	121	8.305	8.608	1.782

Fonte: ISTAT, 1929: Catasto agrario; 1970, 1982, 1990, 2000: 2°, 3°, 4°, 5° *Censimento generale dell'agricoltura*

* Per il censimento del 1929 la cifra relativa alla voce “boschi” è stata ottenuta sommando il dato del bosco vero e proprio (200 ha.) e quello degli “incolti produttivi” che ammontavano a 9369 ha (tra i quali venivano registrati i terreni coperti di mirto, cisto e lentisco).

pastori; hanno fatto un'emigrazione in tronco come fossero un branco di capre. Entro un paio d'anni hanno emigrato più della metà del paese, quelli in forza di lavorare; i primi a emigrare sono stati *is giornadèris* (braccianti agricoli assunti a giornata, ndr.) e *is messàius* (contadini, ndr.)» [P.Mt.]. La partenza non ha certamente reso più facile la vita a chi è rimasto: chi è partito, infatti, non ha ceduto la terra confidando probabilmente nel ritorno al paese natale. In questo modo i terreni che già rientravano nella *cumunella* sono rimasti a pascolo, e ciò ha rappresentato un vantaggio per i pastori che sono rimasti. Attualmente, i pochi contadini sono dediti alla coltura della vite, destinata soprattutto al consumo familiare (vedi tab. 6). Oramai le attività principali sono l'allevamento e l'edilizia abitativa: «Oggi Villasalto è un paese di allevatori: chi ha due buoi, due pecore, capre; sono tutti allevatori. I giovani non fanno nulla, se non trovano qualche posto da manovale... » [P.Mt.]. Con l'abbandono delle pratiche agricole, è scomparsa infatti tutta una serie di attività ad esse legate, come osserva Maria Gabriella Da Re che descrive una dinamica economica comune a tutto il Gerrei:

A parte il settore edilizio, l'unico che si è sviluppato negli ultimi anni, come testimoniano gli scheletri delle case non finite alla periferia dei paesi, già da tempo la rete dell'artigianato tradizionale si è smagliata di fronte alla concorrenza del prodotto industriale, all'attrazione del mercato urbano, al calo demografico. La scomparsa dell'agricoltura come attività centrale ed equilibratrice delle altre non può che avvenire con la

contemporanea scomparsa di fabbri, carpentieri, falegnami, calzolai come figure professionali “separate”. La sopravvivenza residuale di alcuni di essi è collegata alla possibilità di trasformare l’antico mestiere in lavoro occasionale, il cui reddito si aggiunge agli altri segmenti di reddito, derivanti da lavori altrettanto sporadici ed occasionali (Da Re 1990: 71-72).

Tab. 6. Aziende con coltivazioni legnose agrarie (in ha)

anni	vite	olivo	fruttiferi
1929	52	48	48
1970	219,18	38,75	48,78
1982	196,88	30,96	28,40
1990	161,89	22,75	15,71

Fonte: ISTAT, 1929: Catasto agrario; 1970, 1982, 1990, 2000: 2°, 3°, 4°, 5° *Censimento generale dell’agricoltura*

All’abbandono delle colture si è accompagnato il notevole incremento degli animali da allevamento, anche se non risulta un aumento apprezzabile del numero degli allevatori. Si tratta soprattutto di ovini e caprini e bovini, il cui numero dal 1956 ad oggi è più che raddoppiato.

Tab. 7. Villasalto: consistenza del bestiame

anni	caprini	ovini	bovini
1929	3.947	3.828	1.277
1970	3.200	2.888	1.085
1982	3.076	3.227	1.423
1990	4.489	3.812	1.309
2000	7.970	6.260	2.754

Fonte: ISTAT, *Catasto agrario* (1929); 2°, 3°, 4°, 5° *Censimento generale dell’agricoltura* (1970-1982-1990-2000); I.P.A. di Cagliari (per le voci “caprini” e “ovini” 1970 e “caprini” 1982)

La permanenza della pastorizia tradizionale non si presenta dunque come una pura e semplice conservazione: la dilatazione del patrimonio ovino e caprino è da una parte un fatto di conservazione (lo è in qualche modo nelle soluzioni tecniche) ma è anche una vera e propria reazione sussultoria, un contraccolpo in termini socio-economici: è la crescita di un settore tradizionale per effetto di una situazione di mercato e dell’abbandono dell’agricoltura (Meloni 1984: 37-38).

Grazie all'elevato numero di ovini e caprini e alla grande estensione della superficie comunale, Villasalto negli anni novanta ha fatto registrare il maggior contributo di latte raccolto dal caseificio del vicino comune di San Nicolò Gerrei. Nonostante i risultati apprezzabili dal punto di vista della produzione del latte, il lavoro dei pastori (e soprattutto quello dei caprari) si basa ancora sul pascolo brado; infatti, contrariamente a quanto accade da altre parti dell'isola, la scomparsa del lavoro contadino non è stata sostituita dalla coltivazione di erbai per l'allevamento. Ciò si traduce nell'applicazione di un modello gestionale sempre più estensivo, risultato di un uso delle risorse considerato tutt'altro che ottimale, secondo quanto esprimono le politiche europee sulla zootecnia, che spingono verso una "razionalizzazione" della produzione. La mancata applicazione del modello intensivo ha condotto ad un drastico impoverimento dei suoli, che si traduce a sua volta in una scarsa produttività dei pascoli. Il problema, certamente avvertito anche dai pastori oggetto di questo studio, viene in qualche modo affrontato e risolto attraverso "soluzioni cronicamente provvisorie", quale ad esempio l'acquisto di mangimi. Nonostante tutto, la possibilità di avvantaggiarsi delle particolari condizioni storiche legate al mutamento che ha coinvolto la realtà rurale sarda negli ultimi cinquant'anni, ha fatto sì che il reddito medio del pastore e lo stesso prestigio sociale abbiano ricevuto una importante spinta in avanti⁴⁶.

4. Schede degli informatori

Informatori principali:

Giuseppe Aledda [G.A.]

Bruno Lusso [B.L.]

Salvatore Lusso [S.L.]

Pietro Mereu [P.M.]

Salvatore Murtas [S.M.]

Umberto Piras [U.P.]

Altri informatori:

Gino Cotza [G.C.]

Giovanni Lusso [G.L.]

Pietro Murtas [P.Mt.]

Salvatore Pilia [S.P.]

Informatori principali

I

- 1) NOME: **Giuseppe Aledda.**
- 2) LUOGO DI NASCITA: Villasalto.
- 3) LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.
- 4) ETÀ: 57 anni.
- 5) SCOLARITÀ: analfabeta.
- 6) OCCUPAZIONE: capraro.
- 7) CONDIZIONE SOCIALE: piccolo proprietario.

NOTIZIE SULL' AZIENDA:

- A) NUMERO OVILI: 2, uno estivo e uno invernale.
- B) ARCHITETTURA DEGLI OVILI: tradizionale in entrambi.
- C) TIPO DI PASCOLO: prevalentemente cespugliato nella zona invernale; cespugliato-arborato nella zona estiva.
- D) FORME DI PULITURA E LAVORAZIONE DEL SUOLO: un chiuso di proprietà di circa due ettari e mezzo seminato a foraggio.
- E) USO DI CONCIMI CHIMICI O NATURALI: concime naturale.
- F) TITOLO DI POSSESSO DEI TERRENI: terre di proprietà e in affitto (da privati e alla «comunione pascoli») per la zona invernale; in affitto alla «comunione pascoli» nella zona estiva.
- G) NUMERO CAPI DI BESTIAME: 230 capi circa.
- H) USO E TIPO DI MANGIMI, PERIODO DI SOMMINISTRAZIONE: fave per tutto l'arco annuale, in abbondanza nel periodo estivo.
- I) TIPO DI ALLEVAMENTO: brado.
- L) MOBILITÀ STAGIONALE: all'interno del comune; sei mesi nella zona invernale e sei mesi in quella estiva.
- M) MANODOPERA: del proprietario, al quale si aggiunge l'aiuto di un figlio nei periodi di maggiore necessità.
- N) PENDOLARITÀ CAMPAGNA-PAESE, MEZZO DI TRASPORTO: circa otto chilometri di distanza per la zona invernale, e circa quindici per quella estiva; automobile.

II

- 1) NOME: **Lusso Bruno.**
- 2) LUOGO DI NASCITA: Villasalto.
- 3) LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.
- 4) ETÀ: 39 anni.
- 5) SCOLARITÀ: licenza media.
- 6) OCCUPAZIONE: capraro.
- 7) CONDIZIONE SOCIALE: grosso proprietario.

III

- 1) NOME: **Lusso Salvatore.**
- 2) LUOGO DI NASCITA: Villasalto.
- 3) LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.
- 4) ETÀ: 48 anni.
- 5) SCOLARITÀ: licenza elementare.
- 6) OCCUPAZIONE: capraro.
- 7) CONDIZIONE SOCIALE: grosso proprietario.

NOTIZIE SULL'AZIENDA

- A) NUMERO OVILI: 2
- B) ARCHITETTURA DEGLI OVILI: ovile invernale costruito nel 1947, ristrutturato e modificato nei primi anni ottanta. Ovile estivo composto esclusivamente da recinzione in rete metallica.
- C) TIPO DI PASCOLO: cespugliato-arborato sia nella zona estiva che in quella invernale.
- D) FORME DI PULITURA E LAVORAZIONE DEL SUOLO: nessuna.
- E) USO DI CONCIMI CHIMICI O NATURALI: nessuno.
- F) TITOLO DI POSSESSO DEI TERRENI: terre di proprietà e in affitto da privati per la zona invernale; in affitto alla «comunione pascoli» nella zona estiva.
- G) NUMERO CAPI DI BESTIAME: settecento capi circa.
- H) USO E TIPO DI MANGIMI, PERIODO DI SOMMINISTRAZIONE: fave per tutto l'arco annuale, in abbondanza nel periodo estivo.
- I) TIPO DI ALLEVAMENTO: brado.
- L) MOBILITÀ STAGIONALE: all'interno del comune; quattro mesi e mezzo nella zona estiva, il resto in quella invernale.
- M) MANODOPERA: dei proprietari.
- N) PENDOLARITÀ CAMPAGNA-PAESE, MEZZO DI TRASPORTO: circa venti chilometri di distanza per la zona invernale, e circa quindici per quella estiva; autocarro.

IV

- 1) NOME: **Mereu Pietro.**
- 2) LUOGO DI NASCITA: Villasalto.
- 3) LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.
- 4) ETÀ: 66 anni
- 5) SCOLARITÀ: analfabeta
- 6) OCCUPAZIONE: pensionato, capraro.
- 7) CONDIZIONE SOCIALE: piccolissimo proprietario.

NOTIZIE SULL'AZIENDA:

- A) NUMERO OVILI: 1 stalla.
- B) ARCHITETTURA DEGLI OVILI: recente.
- C) TIPO DI PASCOLO: cespugliato.
- D) FORME DI PULITURA E LAVORAZIONE DEL SUOLO: nessuna.
- E) USO DI CONCIMI CHIMICI O NATURALI: nessuno.
- F) TITOLO DI POSSESSO DEI TERRENI: terre di proprietà e in affitto alla *cumunella*.
- G) NUMERO CAPI DI BESTIAME: 25 capi circa.
- H) USO E TIPO DI MANGIMI, PERIODO DI SOMMINISTRAZIONE: fave per tutto l'arco annuale.
- I) TIPO DI ALLEVAMENTO: semi-brado.
- L) MOBILITÀ STAGIONALE: nessuna
- M) MANODOPERA: del proprietario.
- N) PENDOLARITÀ CAMPAGNA-PAESE, MEZZO DI TRASPORTO: circa quattro chilometri di distanza; automobile.

V

- 1) NOME: **Murtas Salvatore.**
- 2) LUOGO DI NASCITA: Villasalto.
- 3) LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.
- 4) ETÀ: 60 anni.
- 5) SCOLARITÀ: licenza elementare.
- 6) OCCUPAZIONE: capraro.
- 7) CONDIZIONE SOCIALE: piccolo proprietario.

NOTIZIE SULL'AZIENDA:

- A) NUMERO OVILI: 2, uno estivo e uno invernale.
- B) ARCHITETTURA DEGLI OVILI: tradizionale in entrambi.
- C) TIPO DI PASCOLO: cespugliato-arborato sia nella zona estiva che in quella invernale.
- D) FORME DI PULITURA E LAVORAZIONE DEL SUOLO: un chiuso di proprietà di circa un ettaro seminato a foraggio.
- E) USO DI CONCIMI CHIMICI O NATURALI: nessuno.

- F) TITOLO DI POSSESSO DEI TERRENI: terre di proprietà e in affitto da privati per la zona invernale; in affitto alla «comunione pascoli» nella zona estiva.
- G) NUMERO CAPI DI BESTIAME: 200 capi circa.
- H) USO E TIPO DI MANGIMI, PERIODO DI SOMMINISTRAZIONE: fave per tutto l'arco annuale, in abbondanza nel periodo estivo.
- I) TIPO DI ALLEVAMENTO: brado.
- L) MOBILITÀ STAGIONALE: all'interno del comune; sei mesi e mezzo nella zona estiva, il resto in quella invernale.
- M) MANODOPERA: del proprietario.
- N) PENDOLARITÀ CAMPAGNA-PAESE, MEZZO DI TRASPORTO: circa quindici chilometri di distanza per la zona invernale, e circa quindici per quella estiva; automobile.

VI

- 1) NOME: **Piras Umberto**
- 2) LUOGO DI NASCITA: Villasalto.
- 3) LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.
- 4) ETÀ: 65 anni.
- 5) SCOLARITÀ: seconda elementare.
- 6) OCCUPAZIONE: capraro.
- 7) CONDIZIONE SOCIALE: medio proprietario.

NOTIZIE SULL'AZIENDA:

- A) NUMERO OVILI: 2, uno estivo e uno invernale.
- B) ARCHITETTURA DEGLI OVILI: ovile invernale tradizionale; ovile estivo tradizionale, ristrutturato alla fine degli anni settanta.
- C) TIPO DI PASCOLO: cespugliato-arborato.
- D) FORME DI PULITURA E LAVORAZIONE DEL SUOLO: mediante aratro su piccoli appezzamenti di scarsa pendenza; parte del terreno rimanente viene incendiato.
- E) USO DI CONCIMI CHIMICI O NATURALI: concime naturale.
- F) TITOLO DI POSSESSO DEI TERRENI: terre di proprietà e in affitto alla «comunione pascoli» per la zona invernale; in affitto alla «comunione pascoli» nella zona estiva.
- G) NUMERO CAPI DI BESTIAME: 300 capi circa.
- H) USO E TIPO DI MANGIMI, PERIODO DI SOMMINISTRAZIONE: fave per tutto l'arco annuale, in abbondanza nel periodo estivo.
- I) TIPO DI ALLEVAMENTO: brado.
- L) MOBILITÀ STAGIONALE: all'interno del comune; sei mesi e mezzo nella zona estiva, il resto in quella invernale.
- M) MANODOPERA: del proprietario (U. Piras lavora con il fratello).
- N) PENDOLARITÀ CAMPAGNA-PAESE, MEZZO DI TRASPORTO: circa venti chilometri di distanza per la zona invernale, e circa quindici per quella estiva; fuoristrada.

Altri informatori

i

NOME: **Cotza Gino.**

LUOGO DI NASCITA: Villasalto.

LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.

ETÀ: 60 anni.

SCOLARITÀ: licenza elementare.

OCCUPAZIONE: macellaio, ex capraro.

ii

NOME: **Lusso Giovanni.**

LUOGO DI NASCITA: Villasalto.

LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.

ETÀ: 83 anni.

SCOLARITÀ: analfabeta.

OCCUPAZIONE: pensionato, ex capraro.

iii

NOME: **Murtas Pietro.**

LUOGO DI NASCITA: Villasalto.

LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.

ETÀ: 85 anni.

SCOLARITÀ: licenza elementare.

OCCUPAZIONE: pensionato, ex contadino.

iv

NOME: **Pilia Salvatore.**

LUOGO DI NASCITA: Villasalto.

LUOGO DI RESIDENZA: Villasalto.

ETÀ: 59 anni.

SCOLARITÀ: laurea.

OCCUPAZIONE: insegnante.

Note

¹ Negli ultimi vent'anni gli antropologi hanno più volte segnalato gli eccessi di una visione arcaica del pastore: «... spesso il pastore sardo è studiato e osservato perché interessa un tipo di vita con caratteri di arcaicità e di esotismo» (Angioni 1989: 9); Giannetta Murru Corrigan fa riferimento a certe concezioni che ritraggono il pastore come un eroe epico: «Se altrove l'immaginario sul mondo pastorale ha anche trovato espressione in una raffinata letteratura bucolica, in Sardegna esso ha invece prodotto rappresentazioni letterarie, e talvolta scientifiche, in cui prevale l'intonazione epica, ed una visione eroica della vita del pastore» (Murru Corrigan 1990: 9).

² Cfr. Gemelli 1776; Della Marmora 1839 e 1868; Zanelli 1880, Angius-Casalis 1834-1856, ecc.

³ Cfr. Gemelli 1776; una visione simile è riproposta circa centocinquant'anni dopo da Emanuel Domenech (cfr. Domenech 1930).

⁴ Luca Pinna agli inizi degli anni settanta sostiene: «la litigiosità dei sardi è una constatazione di fatto» (Pinna 1971:107).

⁵ Antonio Zanelli a proposito dei pastori galluresi scrive: «Dotati di quella naturale intraprendenza che è frutto del vivere solitario ed indipendente e necessità di difesa, sono pronti e tenaci alla vendetta, sospettosi, diffidenti sempre con chi temono oppositori ed innovatori degli ordini loro. Sono invece ospitali, generosi e deferenti con chi per caso e senza veste ufficiale visita la loro capanna. Con tutti sono assai schivi di confidenze e di notizie sul loro stato ed i loro mezzi di vivere» (Zanelli 1880: 27).

⁶ La solitudine pastorale, duramente sperimentata soprattutto durante il pascolo, non esaurisce l'esperienza del pastore. Una socialità a vari livelli è invece fortemente sperimentata, e fa di lui una delle figure più dinamiche nel tessere le relazioni sociali: «E così il pastore, il più selvatico e solitario degli uomini operosi con la terra (*solu ke fera*, solo come una fiera, si dice spesso di lui), è quello che come e più di altri è costretto dal suo lavoro ad avere conoscenze ampie e precise sull'uso sociale del territorio e ad intrattenere rapporti di conoscenza e di "amicizia" con persone (pastori e contadini, artigiani a cui fornisce materie prime o da cui acquista certi attrezzi, commercianti e industriali piccoli e grandi del formaggio, della carne e della lana) non solo del suo comune, ma anche di comuni lontani anche quando non transuma, se non altro perché queste conoscenze gli permettono di individuare eventuali luoghi di pascolo quando nel suo territorio comunale la situazione si faccia difficile, per vicissitudini ecologiche o per malizia d'uomini. Frequentare le fiere e i mercati per vendere e comprare, per sapere e imparare, per instaurare e intrattenere conoscenze. Anche la bettola in paese ha avuto a lungo in questo senso una sua funzione socializzante indispensabile» (Angioni 1996: 350).

⁷ Il codice descritto da Pigliaru (cfr. Pigliaru 1975) rappresenta il tentativo dell'autore di descrivere e formalizzare tutta una serie di regole non scritte, legate in maniera quasi esclusiva alla Barbagia, e quasi mai rinvenibili integralmente in altre zone dell'isola. Alcuni aspetti del codice barbaricino, secondo Benedetto Caltagirone, sono stati oggetto di enfattizzazioni da parte dello stesso Pigliaru (cfr. Caltagirone 1989: 81-82).

⁸ Il mercato del formaggio aveva una certa rilevanza già dal secolo XV: secondo quanto riportato dal Gemelli, dal 1400 alla fine del 1700 le esportazioni di formaggio furono abbondanti soprattutto verso i porti di Barcellona, Marsiglia, Nizza, Alassio, Genova, Livorno, Civitavecchia, Napoli: «Una delle cagioni di tanto spaccio del cacio sardesco si è la copia del sale, per cui anche luoghi abbondevoli di migliori formaggi, ma paganti caro il sale, preferiscono il sardesco per risparmio a condire le vivande» (Gemelli 1776: 318). Il mercato, come mostra Ortu, ha avuto influenze dirette sulla pastorizia per tutto il periodo moderno: «A impulsi o cedimenti della domanda estera hanno sempre seguito in Sardegna fasi euforiche o depresse della produzione zootecnica» (Ortu 1981: 100). In generale, oggi il mercato influenza notevolmente l'attività dei pastori che, in periodi di crisi, limitano i danni avvalendosi di un'economia produttiva multi-risorse (cfr. Salzman 1996: 170-171).

⁹ L'autore, soprattutto allo scopo di ricostruire le origini del sistema comunitario di sfruttamento della terra, ripercorre la storia dell'amministrazione dell'isola, a partire dall'epoca giudiciale sino a quella sabauda, passando per quella spagnola, in cui gli interessi dei feudatari spinsero al rafforzamento dell'uso dello sfruttamento comunitario della terra (cfr. Le Lannou 1941: 122-153).

¹⁰ Talvolta l'approccio geografico pare risentire eccessivamente di un certo determinismo: «Le istituzioni rurali, (...) non sono in nessuna misura delle istituzioni importate; esse sono la traduzione diretta di certi caratteri geografici essenziali dell'isola» (Le Lannou 1941: 122).

¹¹ Secondo quanto riportato da Manlio Brigaglia nella *Introduzione* al testo di Le Lannou: «Marc Bloch, recensendo *Pâtres et paysans*, potrà rilevare come nell'opera «l'evoluzione della struttura sociale, pure così strettamente legata all'evoluzione agraria propriamente detta, sia lasciata completamente in ombra», sicché nel libro manca «un'idea anche approssimativa delle classi». Il termine, che peraltro non sembra sia mai stato particolarmente caro a Le Lannou, acquisterà peso e significato man mano che le sue analisi passeranno a realtà più «continentali», meno arcaiche, più direttamente connesse con la problematica anche civile del mondo contemporaneo...» (Brigaglia 1941: XVI-XVII).

¹² Le Lannou utilizza il termine *soccida* per indicare, senza approfondire, uno fra i diversi contratti associativi: «L'associazione mette insieme due proprietari di bestiame di possibilità ineguali, uno grosso e uno piccolo. Il loro contratto ha il nome di *soccida* (società). Il socio più ricco – il *cumonarzu mannu* – mette nella società i due terzi del bestiame, l'altro – il *cumonarzu minore* – l'altro terzo. I costi di gestione, compreso il fitto dei pascoli, sono divisi a metà, ma al pastore tocca la sorveglianza del gregge. Anche i guadagni – vendita del latte, del formaggio, della lana, degli agnelli – sono divisi in parti uguali. Alla scadenza del contratto – dopo cinque anni, in generale – anche il gregge è diviso a metà. Il contratto può essere rinnovato se il nuovo gregge non è ancora importante. In caso contrario, il pastore si accorda con un altro proprietario, oppure il proprietario divide il suo monte-gregge e, conservando il contratto precedente per una parte di esso, ne conclude altri con altri pastori» (Le Lannou 1941: 170-171).

¹³ A proposito di questi scontri, Le Lannou, dopo averne individuato l'origine nel periodo romano, scrive: «In questo continente che è la Sardegna, dove la steppa pastorale e campi di coltivatori stanziali si toccano, ma continente

solo in miniatura, dove questi due mondi ostili sono in contatto strettissimo, questa minaccia è sempre presente; non c'è forse regione del Mediterraneo che abbia conosciuto conflitti più aspri tra pastori e contadini. È da questo conflitto che sono nate le pratiche comunitarie dell'agricoltura sarda» (Le Lannou 1941: 136). Condivido i ragionamenti sul tema espressi da Luciano Marrocu e da Giulio Angioni: «Esiste però il rischio di avere un'immagine astratta della conflittualità tra contadini e pastori. La tensione tra agricoltura e pastorizia solo raramente si presentava nella forma pura del contrasto tra comunità socialmente omogenee. Molto più spesso abbiamo a che fare con villaggi che, in gradazioni diverse, presentano una commistione di interessi agricoli e interessi pastorali» (Marrocu 1988: 21). «Certamente è da ridimensionare la visione che di questa rivalità millenaria tra contadini e pastori si usa ripetere e che in particolare ha per la Sardegna Maurice Le Lannou, che spiega la maggior parte degli istituti rurali sardi, e in particolare l'articolazione del territorio in *vidazzone* e *paberile*, come una conseguenza della strutturale rivalità tra pastori e contadini» (Angioni 2000: 18). Tale era anche la condizione di Villasalto sino agli anni Cinquanta.

¹⁴ Nel panorama internazionale degli studi sul pastoralismo qualcosa del genere era già avvenuto negli anni settanta quando, con il rifiuto dello struttural-funzionalismo britannico che enfatizzava una certa omogeneità e stabilità dei sistemi locali, si svilupparono un maggior interesse per le analisi emiche ed etiche, per le azioni individuali, per il mutamento sociale e si applicarono anche al pastoralismo le teorie ecologiche (Visca 1982a: 36).

¹⁵ La Sardegna presenta una certa varietà di soluzioni socio-produttive dovute all'organizzazione dello spazio agro-pastorale, alla presenza o assenza di chiusure, alla maggiore o minore disponibilità di terre "comuni": «Siniele (Austis, ndr.) è posto all'interno di una regione, la Sardegna, che ha una storia particolare: alcuni fenomeni studiati, quale per esempio il processo di appodramento offrono a storici, sociologi, antropologi la possibilità di analisi comparative, in quanto mostrano come un fenomeno generale abbia avuto manifestazioni differenti da una zona all'altra. Ciò si presenta come una risposta specifica di una comunità territoriale ad un evento che può coinvolgere una intera regione» (Meloni 1984: 8).

¹⁶ «Il mutamento è cioè il risultato della combinazione tra struttura originaria e mutamenti interni con fattori di mutamenti esterni. Le cause sono quindi sia interne sia esterne; tuttavia queste ultime hanno probabilmente impresso un'accelerazione che ha portato alla rottura di un equilibrio già instabile e hanno condizionato le forme del nuovo aggiustamento...» (Meloni 1984: 37).

¹⁷ L'azione degli individui viene rivalutata in diversi studi recenti sulla cultura, come sostiene anche Hannerz: «C'è stata una ripresa d'interesse per l'«agire» (*agency*), senza dubbio come effetto di una reazione rispetto all'importanza precedentemente attribuita a struttura, sistema e determinismo sociale (...). Per un certo periodo in antropologia l'assenza di un esplicito concetto di *agency* è stato uno dei punti critici nei dibattiti sul problema del «culturalismo»; da qualche tempo, in quel tipo di dibattito e in altri contesti, viene espressa l'esigenza di farvi finalmente rientrare gli esseri umani», Hannerz 2001: 27.

¹⁸ Salzman, a proposito di società pastorali parla di una generale capacità sociale di adattamento ai mutamenti, una sorta di plasticità culturale che deriva

dall'abitudine all'irregolarità del clima, all'incostanza della presenza dello stato e all'irregolarità del mercato. Si tratta dunque di una «... capacità sociale di affrontare questi cambiamenti, che si manifesta nella molteplicità della cultura. Tale molteplicità è visibile in ogni cultura particolare, che non consiste in un'unica visione, in un'unica struttura e in un unico modello di comportamento, ma invece incorpora un determinato numero di modelli alternativi di attività, di forme di organizzazione, di valori e di identità. Sebbene alcune attività, forme, valori e identità possano essere manifestati in un determinato momento, essi non esauriscono le potenzialità di quella cultura» (Salzman 1996: 39-40).

¹⁹ L'autrice, citando i dati del Censis (cfr. *Censis/Centro Studi investimenti sociali, 1° Rapporto sulla situazione sociale della Sardegna, Società/I*), sostiene: «... il senso comune trova conferma nella statistica, che registra l'importante ruolo svolto dalla produzione pastorale nella creazione della ricchezza sociale isolana degli ultimi decenni» (Murru Corrigan 1990: 10).

²⁰ «Nel saldo complessivo del periodo, appare evidente la relativa maggiore tenuta occupazionale del settore pastorale: mentre per l'agricoltura in senso stretto, su 100 addetti nel 1951 ne sono rimasti 20 nel 1991, l'allevamento passa da 100 a 60» (Bottazzi 1999: 112). E ancora: «... la pastorizia degli anni Ottanta e Novanta è un comparto che non solo "tiene", ma addirittura si direbbe che "tira", se consideriamo che il numero di capi ovini e caprini aumenta in misura molto consistente, un vero e proprio balzo verso l'alto» (Bottazzi 1999: 113).

²¹ Sull'essenzialità della dotazione tecnica del pastore cfr. Angioni 1989: 104.

²² Cfr. *infra* il capitolo 2. Il territorio e la proprietà.

²³ Cfr. Satta 2001 e 2002.

²⁴ Vedi più avanti le tabelle 3-4-5-7.

²⁵ «La "società pastorale" non è quasi mai solo pastorale. Quasi ogni popolazione dedita soprattutto all'allevamento di bestiame su pascoli naturali è anche coinvolta seriamente in altre attività produttive, come la coltivazione, la caccia e la pesca, il trasporto con carovane, il contrabbando, le scorrerie e le estorsioni, o la vendita di manodopera. A seconda del grado in cui essi producono per il proprio consumo, i popoli dediti alla pastorizia avranno economie "multi-risorse" o miste » (Salzman 1996: 40). Per la Sardegna, Da Re riporta il caso di Pattada, località cosiddetta "a vocazione pastorale", in cui gli orti sono oggetto delle cure degli stessi pastori: «A Pattada, paese pastorale del Logudoro, in provincia di Sassari, il quale possiede intorno al paese una ristrettissima fascia di terreni coltivabili, come in molte zone pastorali, gli orti venivano (e vengono) impiantati vicino agli ovili estivi nelle zone montuose, piuttosto alte e non facilmente raggiungibili, che circondano il paese e coltivati per lo più dai pastori. Le ragioni di questa collocazione degli orti sono verosimilmente da collegarsi alla configurazione del territorio e all'utilizzo a tempo pieno della forza-lavoro del pastore» (Da Re 1990: 30).

²⁶ La vidazzione, l'organizzazione d'uso comunitario della terra, si avvaleva della *cumunella*, una forma associativa che raccoglieva i proprietari dei terreni che permettevano l'uso del suolo ai pastori. Cfr. *infra* il capitolo 2. Il territorio e la proprietà e il capitolo 1. Nel tempo della vidazzione.

²⁷ Cfr. *infra* il capitolo 2. La "società" dei pastori.

²⁸ «Dobbiamo riconoscere che le persone, i gruppi di persone e le popolazioni non rimangono sempre gli stessi. Essi possono intraprendere nuove attività e adottare nuove forme di organizzazione o nuovi valori e abbandonare quelli precedenti. La pastorizia è una particolare attività o insieme di attività, che può essere accresciuta o diminuita, adottata o abbandonata» (Salzman 1996: 39).

²⁹ L'idea di tradizione a cui si fa riferimento offre certamente un richiamo al passato, ma integra la capacità di una società o di un gruppo di selezionare i tratti più funzionali alle mutate condizioni produttive e sociali. Alla base di tale concezione sta la definizione data da Lenclud: «La tradizione non trasmetterebbe il passato nella sua integralità, ma attraverso di essa determinerebbe una sorta di azione filtrante, il cui prodotto verrebbe a costituire così la tradizione» (Lenclud 2001: 124).

³⁰ Cfr. Maxia 1993-1994.

³¹ Nel contempo alcuni dei caprari hanno esplicitamente notato la caparbieta con cui ho cercato di giungere in vario modo alla comprensione.

³² Anche se talvolta nel testo, per comodità, raggrupperò in questo modo le esperienze o le opinioni comuni.

³³ In riferimento alle società dei Nuer e dei Tallensi, Jack Goody afferma: «Perfino in queste società più semplici è facile sovrastimare l'omogeneità della cultura che è sempre relativa. In ogni sistema di interazione umana esistono tra i partecipanti dei giudizi comuni di tipo culturale, certamente negoziati, ma in cui allo stesso tempo ciascun partecipante conserva le proprie personali valutazioni. Anche in società orali queste non sono delle semplici deviazioni da una norma fissata, ma in uno specifico momento permettono di differenziare un individuo o un gruppo da un altro, mentre sul lungo periodo possono rappresentare atti creativi che ridefiniscono la cultura e le stesse relazioni sociali» (Goody 2000: 313). Cfr. inoltre Hannerz 2001: 43 e ssgg.

³⁴ «Le "culture" non si lasciano fotografare in pose statiche, e qualunque tentativo di farlo implica sempre semplificazione ed esclusione, la selezione di un momento nel tempo, la costruzione di un determinato rapporto ego-alter, e l'imposizione o la negoziazione di una relazione di potere» (Clifford 2001: 36).

³⁵ Il Gerrei, come osserva Amatore Cossu «... è essenzialmente montuoso, e non possiede pianure, ma solo la incassata valle del Flumendosa ed altre piccole valli di scarsa importanza. Il terreno è quasi completamente scistoso con piccole formazioni eoceniche» (Cossu 1961: 21).

³⁶ Cfr. Cossu 1961: 42.

³⁷ Davis sostiene che tutte le società del Mediterraneo sono caratterizzate da una marcata stratificazione economica: «Le società del Mediterraneo, senza eccezione, mostrano tutte marcate differenze di ricchezza. In nessuna di esse infatti la ricchezza è distribuita uniformemente tra tutta la popolazione maschile adulta. In tutte queste società esistono situazioni riconosciute socialmente in cui queste marcate differenze materiali vengono reputate irrilevanti: la maggior parte delle comunità mediterranee studiate dagli antropologi sociali sono piccole, abbastanza coese, e i loro appartenenti si riuniscono in occasioni cooperative nelle quali l'uguaglianza viene sottolineata in maniera convenzionale» (Davis 1980: 86). Nonostante ciò, occorre a mio avviso riconoscere che le comunità si caratterizzano per una certa varietà dei dislivelli di ricchezza, che possono essere più o meno

marcati: in contesti specifici le differenze possono assottigliarsi, pur senza arrivare mai ad annullarsi, riflettendo una scarsa concentrazione della proprietà nelle mani di pochi. In questi casi perdura comunque una certa stratificazione, legata alle pur minime differenze di ricchezza tra individui o famiglie.

³⁸ Cfr. Pattarozzi 1997: 203.

³⁹ Cfr. *Deliberazione comunale* del 27/12/1907.

⁴⁰ Cfr. *Deliberazione comunale* del 29/03/1913.

⁴¹ Cfr. Rasse 1997: 77.

⁴² Cfr. Rasse 1997: 80.

⁴³ Cfr. Zedda 1941.

⁴⁴ Le assunzioni nei cantieri di rimboschimento sono continuate negli anni ottanta-novanta. Diversi ex agricoltori, ex pastori ed ex artigiani sono stati così impiegati secondo una moderna logica assistenzialistica, che ha comunque garantito loro un salario fisso. Come osserva Da Re, «cantieri di rimboschimento e corsi professionali sono stati le uniche novità “produttive” degli Anni Ottanta, attraverso i quali si è consolidato un sistema basato sull’assistenza più o meno mascherata, le cui ragioni vanno ricercate, come è noto, più nelle pratiche politiche che nelle logiche economiche. I rari artigiani che riescono a vivere del loro lavoro sono coloro che, per fortuna e per capacità, soddisfano bisogni residuali lasciati scoperti dall’industria. Ne è un esempio un calzolaio di San Nicolò Gerrei che fa a mano scarpe da lavoro per i pastori di una vasta zona circostante» (Da Re 1990: 72).

⁴⁵ Da Re fa notare che l’abbandono della cerealicoltura trascina con sé anche altre pratiche produttive che si erano rivelate importanti per l’economia di villaggi del Gerrei, quali Villasalto e Armungia: «Un fatto emblematico segnala la profonda crisi attraversata dall’agricoltura del Gerrei, una delle due regioni storiche che costituiscono la Comunità Montana n° 21. Le donne anziane che si dedicano per passatempo alla confezione dei cestini trovano difficoltà a reperire le stoppie. Nessuno ara, la cerealicoltura è morta. Anche le stoppie sono quasi scomparse dall’orizzonte economico e culturale dei paesi della zona. E se qualche pezzetto di terra viene seminato, è appunto solo per procurare la materia prima a una parente che fa i cestini» (Da Re 1990: 71).

⁴⁶ Anche in passato il capitale-bestia offriva maggiori possibilità economiche rispetto ai contadini. Il prodotto principale dei caprari era il formaggio che, acquistato dai commercianti, garantiva un introito in danaro distribuito in quasi tutto l’arco dell’anno. La vendita della carne, seppure praticata con meno regolarità, rappresentava un’ulteriore garanzia. Come osserva Emanuel Marx: «... un rapido calcolo e approssimativo compiuto da Schwartz indica che “mentre la carne di un’intera capra può sostenere una famiglia per un massimo di tre giorni, l’equivalente controvalore di 45 kg di grano può sfamare la stessa famiglia per quindici giorni”; il che significa che il prezzo di mercato della carne è di circa cinque volte superiore a quello di una equivalente quantità (in kg) di grano. E tuttavia, al contrario di quanto si crede di solito, il valore calorico della carne è inferiore a quello di una equivalente quantità di cereali. La carne è pertanto un lusso che solo i ricchi possono permettersi. Di conseguenza la carne può essere venduta solamente nei mercati delle città, come quelli presenti nelle economie di ricchi stati» (Marx 1996: 120).

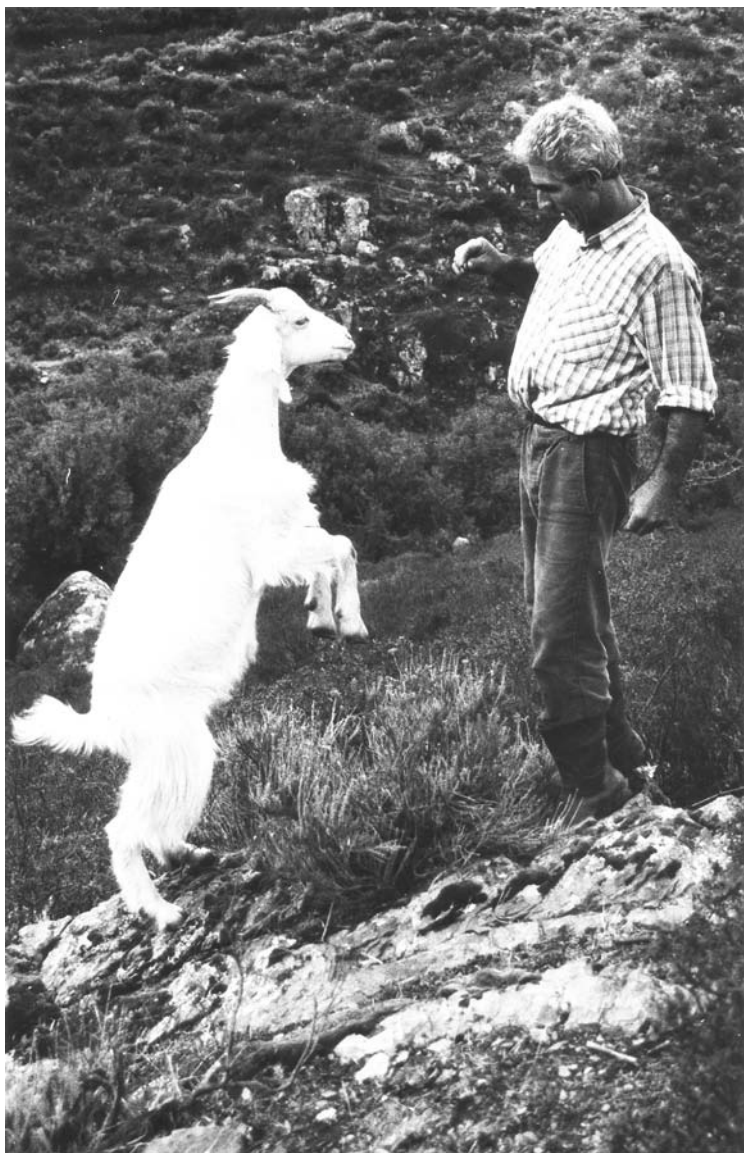
PRIMA PARTE

IL PRESENTE DEI CAPRARI

1. L'IDENTITÀ E L'ECCELLENZA NEL LAVORO

1.1 «*La capra è a simpatia*». *Il fascino dell'animale*

Da queste parti l'identità dei capraro, che in buona misura trae il proprio significato dall'ambito produttivo, si porge in chiave contrastiva rispetto ad un'immagine del pastore di pecore, nei confronti del quale egli assume solitamente un atteggiamento di distanza e superiorità. Il legame con la specie animale, la morfologia degli spazi utilizzati e le abilità operative richieste connotano tanto il ruolo quanto la personalità. Dal punto di vista autorappresentativo le diverse esperienze nel lavoro, rispecchiando differenti stili di vita, segnano e connotano gli individui sia dal punto di vista fisico che psicologico. Intraprendere questa attività è stata una scelta quasi obbligata per la maggior parte dei caprari che ho conosciuto. Condizioni oggettive quali la scarsità di occupazione e le caratteristiche geo-morfologiche del territorio, che facilitavano l'allevamento dei caprini più di quello di altre specie, da un lato; consuetudini e imposizioni familiari, dall'altro, che prevedevano l'affidamento dei ragazzi a parenti o amici affinché apprendessero il mestiere. Per qualche altro, invece, si trattò di una scelta più libera, maturata sulla base di una precisa preferenza per una specie animale che, oltre a presentare buone potenzialità produttive, era apprezzata per l'aspetto fisico, il comportamento e le abitudini. Talvolta poi, anche per coloro che avevano subito l'imposizione del mestiere, l'allevamento caprino ha finito per rivelarsi una specie di "vocazione": «Io non l'ho scelta. Mio padre, mio nonno ce l'avevano e anche io ci sono cascato in questo mestiere. Come bestia mi piace. Ora volevo prendere pecore ma ci rinuncio perché ho fatto una vita con loro: sono più faticose, ma no, arriva l'estate e dico no. Potrei cambiare ma non lo faccio» [S.M.].



«La capra è a simpatia»

La sensibilità al fascino di questi animali è un sentimento comune presso gli informatori: «*est'a simpatia*» (è a simpatia) è la formula alla quale ricorrono più frequentemente per spiegare le ragioni della loro scelta. Tale sentimento lascia scorgere un legame profondo con le proprie bestie, legame che si basa sia sull'apprezzamento di alcune caratteristiche somatico-estetiche (la forma longilinea, l'aspetto intelligente, l'agilità e la rapidità dei movimenti), sia sull'indole (la curiosità, l'attenzione a quanto accade intorno, la capacità di interagire con i propri simili e con l'uomo). La generale "simpatia" per l'intera specie giunge sino ad una vera e propria intesa con alcuni esemplari, con i quali il pastore stabilisce spesso un rapporto privilegiato. In questi casi egli ne esalta orgogliosamente le qualità individuali: può trattarsi della capacità di guidare il gregge o più semplicemente di una spiccata giocosità. I caprari non nascondono l'elevata considerazione che hanno di questi esemplari, rivelando un rapporto ancora più profondo, specie quando li paragonano agli esseri umani. A questo proposito è utile riprendere un brano di Benedetto Caltagirone che evidenzia la generale importanza che gli animali assumono nelle società di allevatori:

Nelle società di allevatori l'animale si trova dunque al centro del processo di lavoro, ma la sua importanza travalica il piano puro e semplice dell'attività produttiva, per attingere almeno altre due sfere di attività altrettanto fondamentali per la vita dei gruppi umani: l'attività sociale e l'attività simbolica; per non dire poi della relazione affettiva che generalmente lega l'allevatore ai suoi animali, per cui, oltre ad essere assimilati ai membri della famiglia o di un gruppo sociale più vasto, essi occupano spesso in questo tipo di società un posto di assoluto rilievo, superiore talvolta a quello di determinati ceti o persone (Caltagirone 1989: 33).

L'indole dell'animale è facilmente paragonata al carattere delle persone: «È a simpatia, come il carattere di una persona» [G.A.]. La visione che i pastori hanno dell'animale, che entra spesso come protagonista nei discorsi, è carica di valenze pratiche e simboliche. Le qualità e le esigenze del gregge veicolano stimoli operativi e, al contempo, rappresentano preziosa materia per l'immaginario e per l'attribuzione di senso e di "coerentizzazione" dell'esistenza. Da qui l'umanizzazione, l'attribuzione di

voci e pensieri¹, la disvelazione metaforica di un carattere assimilabile a quello della “donna amata”²: «È come l’uomo che chiede in moglie una donna. È quella e basta!» [P.M.]. Ancora oggi, anche nelle aziende più evolute, dove ciò che conta è la ricerca della massimizzazione della produzione, il pastore mantiene un rapporto individuale con ogni capo di bestiame. Tale rapporto non limita affatto la consapevolezza della necessità di sfruttarlo e di trarne, seppure indirettamente, sostentamento³.

Sia chi ha scelto spontaneamente la capra, sia chi l’ha rivalutata in seguito, contrappone gli aspetti fisici e comportamentali a quelli della pecora, interpretata come “naturale” termine di paragone: «Non è come la pecora. La pecora è tonta, è più sudicia; quando la mungi caga. Io latte di pecora non ne bevo» [G.A.]. Per alcuni pastori, ad un iniziale entusiasmo per l’allevamento delle capre si è sostituita spesso, col passare degli anni, una certa disaffezione agli animali e, più in generale, per il mestiere. Ciò è accaduto soprattutto a coloro che hanno dovuto faticare parecchio prima di divenire dei produttori indipendenti, lavorando tanti anni al servizio altrui: «Da piccolo la capra mi è sempre piaciuta; oggi non mi piace più perché ho sempre fatto il servo pastore; le ho stancate. Sono carico di dolori, fratture e reumatismi; la capra ora la faccio facilmente e non mi sento di fare altri lavori» [G.A.]. La salute del pastore determina la lunghezza della sua carriera: è vero che la vita trascorsa prevalentemente all’aperto, in una esposizione continua alle intemperie, è causa di vari acciacchi, ma se non ci sono mali seri il pastore continua la propria attività, pur riducendo il numero degli animali e, di conseguenza, la quantità di lavoro. Molti di essi si considerano “uomini forti” nel corpo e nella mente, e ne individuano la ragione nel continuo esercizio lavorativo. Spesso i caprari intravedono quasi una predisposizione naturale a questo particolare mestiere: è il “sangue”^{*} ad impor-

* Il sangue nel linguaggio pastorale è quell’elemento del corpo in cui si esprime la forza individuale; è anche il filo conduttore tra le diverse generazioni e dunque l’espressione di caratteri comportamentali innati, ereditati e difficilmente modificabili dall’ambiente o dalle situazioni contingenti. Il concetto di “sangue” racchiude in sé anche un particolare significato che delinea una sorta di istinto umano. Questo è esplicitamente messo a confronto con quello animale, soprattutto quando si tratta di dare ragione di comportamenti umani apparentemente irrazio-

re e garantire i ritmi e gli sforzi richiesti dalla propria attività. «Il caprarò, se ha la salute, è forte; è più magro di quello di pecore, è più sacrificato; forse è il sangue stesso che glielo impone. Io sarò pure malato ma mi sento forte. Le pecore danno tranquillità all'uomo. Per la capra, come è la capra è il padrone: il caprarò pare venir trascinato» [G.A.]. Il confronto con i pecorai emerge anche in questo caso. I ritmi più lenti del mestiere del pastore di pecore determinano in quest'ultimo un fisico meno allenato: «Il pecoraro è più grasso e più addormentato perché la pecora qui si siede, qui si corica...» [U.P.]; diversamente, il caprarò mantiene la linea grazie all'esuberanza e all'energia dei propri animali, noti arrampicatori. Secondo alcuni informatori non è estranea all'asciuttezza del proprio fisico la prevalente alimentazione col latte caprino, notoriamente più magro rispetto a quello ovino.

A fronte della tanto apprezzata esuberanza dell'animale, i pastori enumerano costantemente, con note di fierezza, le pesanti fatiche necessarie per «lavorarle bene»⁴, rimarcando la superiorità degli sforzi in termini di tempo, di quantità e di intensità, rispetto a quelli richiesti dall'allevamento ovino. In questi discorsi si delinea ancor più chiaramente una certa coincidenza autorappresentativa tra alcune caratteristiche fisiche umane e certe qualità animali, tra il carattere dell'uomo e l'istinto dell'animale, in definitiva tra *su sànguini* umano e quello animale. La piattaforma comune a questi mondi così diversi, eppure così uniti, è da individuare nell'assidua condivisione degli spazi, delle condizioni climatiche, dei ritmi. Il risultato, da questo punto di vista, è una compiaciuta autorappresentazione in cui gli aspetti umani del carattere e del corpo vengono fatti risalire in buona parte all'indole dell'animale: «La vita è più selvaggia: com'è la capra è il pastore. Il caprarò è più attivo, quello di pecora è più pacioccone, più tranquillo. La capra se tu la lasci per conto suo diventa una selvaggina. Caprarò con pancia non ce n'è; i pecorai sono tutti con la pancia e vanno piano piano. Hanno la faccia bianca e rossa, grassa e liscia. I caprari sono tutti magri, belli asciutti» [B.L.].

nali o sui quali non si è lucidamente ragionato. Il lavoro del pastore tiene spesso in considerazione l'istinto dell'animale soprattutto quando è necessario fare scelte sui percorsi di pascolo (cfr. *infra* il capitolo *Filâdas*: le vie del pascolo).

L'abbandono dell'allevamento caprino è una tentazione che può affacciarsi più volte durante la vita di un capraro; qualcuno, dopo essersi disfatto del gregge di capre, ne ha acquistato uno di pecore nel tentativo di migliorare la qualità della propria vita e di quella dei familiari. Dal punto di vista dell'impegno richiesto, l'allevamento ovino necessita di minori sforzi ed assicura mediamente guadagni maggiori. Nonostante ciò, raramente la nuova attività si accompagna ad una piena soddisfazione e quasi sempre si torna alla specie prediletta : «non vedevo l'ora di venderle» [P.M.]. In età avanzata i caprari continuano a esercitare il proprio mestiere finché possono, ben oltre il periodo in cui cominciano a ricevere il sussidio pensionistico; l'attività non è più marcatamente rivolta alla produzione di beni commerciabili, quanto al piacere di allevare gli animali: il lavoro, quasi spogliato del tutto della sua veste produttiva, diviene un passatempo, un esercizio di gesti tecnici che mantiene i pastori in attività, senza l'assillo del guadagno. In questi casi non avviene più alcuna selezione di capi da produzione, e i pastori mantengono nel gregge anche quegli animali che, nonostante la scarsa "utilità", suscitano in loro una certa "simpatia". Il forte legame tra i vecchi pastori e gli animali è messo in evidenza anche da Georges Ravis-Giordani per i pastori corsi:

L'attaccamento di un pastore al proprio gregge è così forte che molti non possono che rassegnarsi a malincuore ad abbandonare questo mestiere, questa vita. Quando lo fanno, costretti dall'età o dalla malattia, essi di solito si occupano di un piccolo gruppo di 15 o 20 bestie (...) che permette loro di "passare il tempo", di avere la provvista di formaggio per la propria casa e per qualche parente o amico, e inoltre di evitare che si possa dire che essi non sono più pastori (Ravis-Giordani 1983: 245).

Nonostante la contrarietà delle rispettive mogli, che vorrebbero i propri uomini più presenti a casa e in paese, almeno in tarda età, gli anziani pastori continuano a recarsi quotidianamente in campagna ad allevare qualche capra: pur nell'affievolirsi delle forze e nel ridursi dell'attività, riaffiora con una forza straordinaria la coincidenza identitaria dell'"uomo-pastore di capre".

1.2 La bellezza del lavoro ben fatto

I caprari differiscono tra loro per competenze e capacità. Le differenze, frutto del confronto, si esprimono anche in posizioni gerarchiche, in cui giocano un ruolo importante la forza fisica, la velocità e l'efficacia operativa, l'abilità nella lettura dei fenomeni naturali e la capacità d'intervento, l'esperienza, ma anche l'affidabilità nei rapporti interpersonali e il rispetto delle regole sociali. Il "lavoro ben fatto", espressione che riassume tutti questi aspetti relativi all'eccellenza nel lavoro, è lo scopo di un costante esercizio, nella direzione di un ideale di perfezione dell'atto produttivo. Quest'ultimo va visto non solo nell'ottica dell'efficienza "economica" ma anche in quella di un'etica della prassi e del comportamento interindividuale. L'etica del "lavoro ben fatto" assume infatti un ruolo fondamentale quando i pastori intessono fra loro rapporti di scambio materiale e di socialità, divenendo un vero e proprio codice comunicativo. Questo in passato avveniva informalmente tra "vicini d'ovile" o in forme codificate e istituzionalizzate, quali i vari rapporti di *soccida*. L'etica del "lavoro ben fatto" assumeva un'importanza fondamentale in un particolare contratto di cooperazione, denominato *a cumpàngius*⁵, che sanciva, oltre che i modi dello scambio materiale in senso stretto, anche quelli delle relazioni umane e dei valori quali amicizia e fiducia. Ciò avviene in qualche misura ancora oggi, sebbene in contesti più liberi dalle convenzioni contrattuali consuetudinarie, ma pur segnati da necessità d'assistenza reciproca e di socialità.

Oggi come ieri, dunque, il comune ideale di perfezione dell'atto produttivo si concretizza in forme socialmente riconosciute come appropriate e "ben fatte": ogni operazione e ogni singolo risultato operativo devono corrispondere a forme ideali di azione e di prodotto che, a loro volta, si traducono in un vero e proprio codice delle operazioni e dei risultati operativi. Tale codice costituisce, infine, una piattaforma comune di comunicazione, attraverso la quale scambiare non soltanto beni e servizi ma anche valori importanti legati ad esigenze di socialità (comunicazione, amicizia, fiducia). In passato, nello stretto rapporto tra pastori cooperatori il codice era assolutamente vitale poiché i soci gestivano

insieme un “capitale” posto in comune⁶. In questo modo, il “lavoro ben fatto” costituiva la certezza che ciascun socio si occupava con la dovuta cura dei mezzi di lavoro proprii e altrui. Ciò vale ancora per il presente nei pur meno diffusi rapporti *a cum-pàngius* o nello scambio informale di prestazioni che interessa più spesso il rapporto tra vicini d’ovile. Questi ultimi, infatti, d’inverno sono soliti darsi una mano durante le operazioni di mungitura o nell’ambito della realizzazione degli *ailis* (i ricoveri per i capretti); analogamente d’estate si scambiano i capri da monta e si aiutano nella lavorazione del formaggio.

1.3 *L’orgoglio del sapere e del saper fare*

La cura di una bestia dall’indole così particolare e dal carattere talvolta bizzarro impone in certi periodi fatiche e ritmi estenuanti; ciò valorizza ulteriormente l’attività dei caprari e il loro stesso corpo-strumento, che è consapevolmente frutto di una costante dedizione al lavoro. Il lavoro necessita di tutta una serie di abilità, conoscenze e strategie operative di cui gli addetti ai lavori sono particolarmente orgogliosi. Ciò emerge frequentemente nei discorsi, soprattutto quando si operano dei confronti con la pastorizia ovina: «L’uomo che ha capre lavora di più; per mungere è uguale ma la differenza sta nell’allevamento dei capretti. Il capra-ro è più scaltro, più attento; ci sono persone che non potrebbero farlo» [S.M.]. Attualmente la maggior parte dei caprari lavora individualmente, mentre in passato ogni gregge era tassativamente seguito da almeno due persone, per via del pericolo di sconfinamento degli animali nei coltivi⁷. L’attività quotidiana richiede un apporto notevole di manodopera concentrato per lo più al mattino presto, al momento della mungitura. Analogamente, considerando l’annata produttiva, uno dei momenti più critici è il periodo della nascita dei capretti. Ogni pastore deve mettere alla prova le proprie capacità, la forza e l’impegno, ma soprattutto i propri saperi acquisiti attraverso l’imitazione dei più esperti, la pratica e l’esperienza. Sono i risultati, in termini produttivi, a parlare. Oggi più che mai, la competizione pastorale si attua sul terreno delle

cifre della produzione: la quantità di latte prodotto in un anno e il numero dei capretti allevati per incrementare il gregge sono parametri importanti per confrontarsi e stabilire gerarchie.

I fratelli Lusso lavorano assieme a *cumpàngius*, che oggi giorno si traduce in una equa divisione del lavoro, delle spese, degli utili e, nel loro caso, persino della conduzione dell'autocarro che utilizzano normalmente per recarsi all'ovile. Salvatore ha sempre fatto il pastore, seguendo le orme del padre. Bruno ha concluso la scuola dell'obbligo e ha cominciato a lavorare come manovale in un cantiere edile; successivamente ha fatto l'operaio in un cantiere di rimboschimento. Si è unito all'attività del fratello all'età di vent'anni, apportando un valido aiuto, tant'è che insieme hanno raggiunto livelli produttivi considerevoli: il loro gregge conta circa settecento capi. «La capra vuole più lavoro fisico» afferma orgogliosamente Bruno Lusso; egli sostiene che durante il periodo dei parti l'unica preoccupazione per il pastore di pecore è quella di salvaguardare l'incolumità degli agnelli dalla minaccia delle volpi. Diversamente, compito del capraro è di intraprendere tutta una serie di procedure particolarmente impegnative: «... quando allatti i capretti, o le dai il suo o niente» [B.L.]. Ogni madre, infatti, consente solo al proprio piccolo di attaccarsi alle mammelle. L'abilità nel riconoscimento delle proprie capre e dei rispettivi capretti è spesso motivo di vanto presso i caprari, che si elevano in tale pratica rispetto ai pecorai. Bruno Lusso racconta di aver sfidato uno tra i maggiori proprietari di pecore di Villasalto in una gara di verifica dell'abilità di riconoscimento delle madri e dei rispettivi piccoli. Al di là del particolare episodio, è utile ricordare che tale capacità è strettamente funzionale all'allevamento caprino, mentre è quasi trascurabile in quello ovino. Essa garantisce una maggiore fluidità delle operazioni d'allattamento dei piccoli che, durante il pascolo delle madri, vivono rinchiusi negli *ailis*⁸.

Il lavoro comincia a farsi più duro e intenso nel momento in cui hanno inizio i primi parti, quando l'esperienza e il sapere hanno una valenza di prim'ordine. Nessuno degli informatori preferisce affidarsi completamente alle cure veterinarie, senza intervenire in prima persona. Dal punto di vista emico i saperi tramandati sono comunemente più che sufficienti a garantire la na-

scita dei piccoli e l'incolumità delle madri. Giuseppe Aledda ritiene che il capraro maturi nel tempo delle competenze paragonabili a quelle di un'ostetrica: «È come una donna con l'ostetrica. Ci sono animali difettosi, bisogna ficcare le dita, vedere se sbucca un piede solo: allora bisogna acchiappare anche l'altro. Deve uscire la testa insieme ai piedi. C'è anche il capretto che si stanca di cercare di uscire e bisogna aiutarlo durante il parto. Bisogna operare con calma, altrimenti escono le interiora e muore» [G.A.]. Sono tanti i saperi implicati in questo tipo d'operazione. La mano dei pastori più esperti opera con grande precisione, nel cercare di portare a termine il parto senza danni o eccessive sofferenze. I pastori sono consapevoli delle difficoltà legate all'età della madre e al numero di gravidanze affrontate: una capra che ha già partorito avrà meno bisogno d'aiuto rispetto a una che è alla prima esperienza. La cura per le capre più giovani raggiunge il massimo livello: «C'è la capra di soli due anni, *su semintusèddu*, che ha paura e ha bisogno di aiuto per partorire e bisogna metterla davanti al capretto per farglielo annusare e per leccarlo; c'è poi *su semintùsu*, quello di tre anni, che lo prende spontaneamente» [U.P.]. I pastori meno esperti preferiscono affidarsi al naturale corso degli eventi, limitando al minimo i propri interventi.

Quando le capre cominciano a partorire, si parte dal paese verso le due o le tre del mattino; talvolta è il caso di trascorrere la notte intera in campagna, soprattutto se sono state avvistate delle volpi. I capretti nascono all'aperto, negli angoli più disparati dell'area di pascolo, in qualsiasi ora del giorno e della notte; è compito del capraro quello di individuare tempestivamente i neo-nati e trasportarli nella bisaccia verso i ricoveri appositamente preparati nei pressi del caprile (gli *ailis*). Si tratta di piccole costruzioni in legno in cui i piccoli trascorrono le prime settimane di vita; la temperatura all'interno è particolarmente calda, dato l'elevato numero di ospiti. Essi incontrano le madri una sola volta al giorno, al mattino molto presto, per un quarto d'ora circa: il tempo necessario alla suzione della razione quotidiana di latte, unico nutrimento in questa fase della vita.

In questo periodo, il latte della madre è destinato quasi interamente al proprio piccolo, mentre solo una piccola parte viene

munta. Sulla base dei saperi acquisiti e dell'esperienza diretta i caprari ritengono conveniente effettuare una mungitura prima dell'allattamento dei piccoli, poiché il "primo latte", trovandosi alle estremità delle mammelle, è sempre troppo freddo per i capretti che trascorrono giorno e notte al caldo de *s'aili*. Nei primissimi giorni di vita, dopo la poppata, il pastore effettua una seconda mungitura, allo scopo di valutare e memorizzare la quantità di latte assunta da ciascun capretto. Attraverso un'attenta esperienza che matura in pochi giorni, egli può tornare ad un'unica mungitura, lasciando preventivamente nella mammella di ciascuna madre l'esatta quantità di latte richiesta da ogni capretto. A monte di questa procedura non vi è un semplice valore o principio del non-spreco (anch'esso ben radicato), bensì alcuni saperi⁹ ben precisi: la mammella deve essere svuotata completamente e ben stirata, altrimenti il giorno dopo non si riempirà del tutto. Al termine della poppata, i capretti sono ricondotti agli *ailis* e le capre avviate al pascolo.

Anche la realizzazione dei ricoveri per i capretti (*is ailis*) è molto impegnativa e faticosa. La preparazione dei giacigli con lo strame a Villasalto è denominata *sa sterridròja* e prevede l'utilizzo di grossi fasci di rami di lentisco. Ogni fascio pesa attorno agli ottanta, cento chilogrammi, e ne occorrono circa quattro per pavimentare un *aili* medio. Lo strame deve essere periodicamente sostituito per questioni igieniche. Il clima determina la frequenza delle operazioni di pulizia e di rinnovo degli *ailis*: occorre ripristinare il ricovero ogni settimana o ogni quindici giorni. Il tempo asciutto e non polveroso permette che i ricoveri si sporchino più lentamente. La pioggia, la polvere e il vento rappresentano i principali pericoli per la salute dei piccoli: in queste condizioni, le urine e le feci si mischiano alle frasche e l'impasto così prodotto fa annodare il pelo degli animali, provocando i presupposti di diverse malattie. Un tale investimento di energie (tempo, forza fisica, denaro) trova la propria giustificazione nella concezione del lavoro ben fatto: «Chi lo fa male non ne cava "cosa buona"» [U.P.]; «Una cosa quando è lavorata è sempre più bella» [S.M.]. La ricerca della "cosa lavorata" si rivela nell'applicazione del principio del "lavoro ben fatto" e riconduce al valore morale della "cosa buona". Tale valore muove l'azione e dà un senso alla pra-

tica, nella ricerca di una funzionalità specifica: «È lo stesso mestiere che ti fa imparare ciò che stai facendo. Ti dà esperienza, direi. Io queste cose le ho sperimentate» [G.A.].

La “cosa buona” coincide con la “cosa ben fatta” in tutte le fasi del lavoro. Ma la “cosa buona” e la “cosa ben fatta” coincidono anche con la “cosa bella”. Nella realizzazione della “cosa lavorata”, infatti, si affianca inscindibilmente un certo gusto estetico che qualifica e identifica allo stesso tempo il lavoro e il valore sociale del pastore. Come dice Angioni:

Una bella coppia di buoi ben curati, ben domati e docili, un terreno ben lavorato, un carico ben sistemato, un carro ben tenuto (...), in genere un lavoro ben fatto e ben riuscito sono solo alcuni esempi di come, in particolare, tutto poteva divenire oggetto di godimento estetico ed eventualmente esibizione compiaciuta (Angioni 1986: 135-136).

La continua interazione con la natura, che ha forme e norme specifiche, ha richiesto la specializzazione di strumenti e gesti che tendono verso un equilibrio tra la funzionalità più adatta e un certo gusto estetico (Leroi-Gourhan 1977, II: 365). Una varia tendenza alla perfezione funzionale consente l'espressione di stili condivisi che finiscono per caratterizzare specifiche località. Tali stili convergono, poi, nella composizione di quel codice di valori in base al quale ogni lavoro è giudicato più o meno “ben fatto” e dunque più o meno “bello”. Occorre ribadire che per *cosa bona* e *cosa treballàda* (lavorata) non si intende solo il risultato finale del lavoro come prodotto (e neppure della catena operativa come processo), ma ogni operazione che lo compone (ogni maglia della catena). Ogni fase del lavoro deve essere svolta con gli strumenti adatti e con i gesti etno-tecnici più funzionali; dal gioco dei movimenti funzionali del corpo, integrati dai semplici strumenti, scaturisce un ritmo, un’“arte del corpo” che conduce al duplice risultato della *cosa treballàda* e della *cosa bella*. Come afferma Leroi-Gourhan:

È certo che un giudizio sull'adattamento in senso positivo o negativo di una forma alla funzione assegnatale equivale in pratica alla formulazione di un giudizio estetico (Leroi-Gourhan 1977, II: 349).

Il giudizio estetico che il pastore esprime sul proprio lavoro e sul proprio “corpo lavorato”, non si basa esclusivamente su sensazioni visive. Egli fonda il proprio giudizio anche sulla base delle sensazioni tattili e uditive avvertite nell’atto produttivo, oltre che sul ritmo di ogni operazione: la ripetizione dei gesti, le sensazioni muscolari avvertite e riconosciute come giuste (e quindi “buone”) sono già una garanzia della correttezza nella conduzione dell’opera. Proprio nei gesti, nella manualità, nei muscoli si registrano quei saperi, che, privi di algoritmizzazione, sono da considerare, come sostiene Angioni, saperi impliciti nel fare¹⁰. Come nel caso delle fabbricanti di scope studiate da Paola Atzeni, il corpo dei pastori ha subito un’educazione al lavoro per cui è divenuto lo strumento principale della produzione. Tale educazione coinvolge anche la persona e il suo valore più generale:

Nel corso delle interviste viene messo in evidenza come il corpo femminile venga educato a vedere la palma (*domesticara po bì sa prama*) e a lavorarla (*domesticara po traballai sa prama*). Il corpo e la persona vengono plasmati nel processo di addestramento per questo lavoro specifico (*domesticara a cust’arti*) e più in generale per il lavoro (*domesticara po traballai*) (Atzeni 1988: 109).

Il valore personale di ogni pastore dipende fortemente non solo dai risultati tangibili della propria attività, ma anche, e forse soprattutto, dalla padronanza delle tecniche del corpo:

Questa qualificazione, materializzata nel lavoro e dal lavoro, entra nel computo positivo, individuale e collettivo, del valore della persona e della sua posizione sociale, fondata essenzialmente sulle competenze del saper fare e delle specifiche tecniche del corpo (Atzeni 1988: 110).

L’ostentazione del “saper fare” e del “lavoro ben fatto” si esprime solitamente senza enfasi, nei gesti quotidiani; l’armonia e l’efficacia sono facilmente avvertite dai membri della stessa comunità¹¹. Solo recentemente, probabilmente, la necessità di esprimere il “saper fare” è stata indirizzata verso forme più eclatanti, raggiungendo addirittura, come si è visto, l’aspetto di esibizioni o di sfide vere e proprie.

2. IL TERRITORIO E LA PROPRIETÀ

2.1 *La terra e il pascolo*

Non indarno si lodò questa regione più idonea alla pastura, che alla agricoltura. Il bestiame vi trova un copioso nutrimento abbondando quelle piante, le cui frondi piacciono alle capre ed alle vacche, e per le pecore il trifoglio e l'avena (Angius-Casalis 1834-56, voce *Galila*¹²).

L'allevamento delle capre richiede una particolare conformazione del terreno, che nel Gerrei risulta particolarmente adatta: questi animali prediligono, infatti, i territori scoscesi e la varietà delle erbe ed arbusti che tali luoghi offrono¹³. La qualità dei territori da pascolo dipende anche dall'esposizione al sole e ai venti, poiché la capra mal sopporta il freddo intenso o il vento gelido. Fondamentale è inoltre la presenza di fonti d'acqua (sorgenti, ruscelli), talvolta convogliate in abbeveratoi, soprattutto in prossimità degli ovili. I pastori ancora oggi individuano, in base a questi parametri, le terre adatte all'ovile e ai percorsi di pascolo delle capre¹⁴. Ogni pastore di capre ha a sua disposizione due ovili: uno invernale, l'altro estivo. L'elemento naturale che influenza maggiormente la scelta di una zona adatta all'ovile invernale è la temperatura atmosferica; perché questa sia abbastanza elevata, anche nei periodi generalmente più freddi, è necessaria una favorevole esposizione al sole e un efficace riparo dai venti: *una costa facci a soli* (un pendio di fronte al sole) è quello prediletto.

La distanza tra l'ovile invernale e quello estivo è sovente considerevole, proprio perché diverse sono, in base alla stagione, le caratteristiche necessarie legate al clima e alla conformazione del territorio. Gli ovili invernali sorgono in zone di scarsa altitudine, o per lo meno riparati dal maestrale; quelli estivi invece si ergono sui maggiori rilievi del territorio del Comune. Nel periodo estivo, infatti, il territorio prescelto è quello che garantisce la presenza

d'acqua e una temperatura relativamente fresca. Nel territorio di Villasalto, la zona che meglio risponde alle esigenze del pascolo estivo è quella di Monte Genis (970 m), ricca di sorgenti alle quali gli abitanti attingono anche per l'uso alimentare. La località è ampiamente frequentata da diversi pastori di capre, pecore, vacche e maiali. Il trasferimento delle greggi nella zona estiva comincia in primavera; Monte Genis offre una vasta disponibilità di percorsi di pascolo, ma gli insediamenti sorgono piuttosto ravvicinati a causa delle comuni caratteristiche ricercate¹⁵. La data di trasferimento varia per ciascun pastore ed è legata all'innalzamento della temperatura nella propria zona di pascolo invernale. Giunta la calura, alla quale è connessa una minore disponibilità d'acqua e di vegetazione fresca, il gregge viene condotto nella località estiva¹⁶. Il gregge che per primo raggiunge la zona estiva, pur conoscendo i limiti del proprio territorio di pascolo, si distribuisce per largo tratto, occupando anche i pascoli altrui. In breve tempo giungono sul posto anche gli animali degli altri pastori, e il gregge che era giunto per primo comincia a ridurre lo spazio del pascolo, spartendolo con i nuovi arrivati. Il rischio che animali di greggi differenti si mescolino tra loro è scongiurato grazie al conferimento del mangime, effettuato la sera da tutti i pastori: «A monte Genis ci sono perfino duemila capre; loro si mischiano ma all'ora di dare le fave tornano ognuna al suo ovile» [G.A.]. Man mano che sopraggiungono le altre greggi, ognuna di esse tende a rioccupare la medesima porzione di territorio dell'annata precedente; quando tutti i pastori hanno terminato di trasferire i propri animali in montagna, i rispettivi bacini di pascolo tendono a coincidere con i territori su cui legittimamente ciascun pastore ha diritto d'uso. Sia nella zona invernale che in quella estiva, i territori di pascolo sono caratterizzati da una certa scarsità d'erba. La povertà dei suoli, dovuta in principal modo all'eccessivo carico di pascolo e alla limitata rigenerazione organica (un tempo garantita dalle coltivazioni e dal ciclo naturale dei boschi), è un problema particolarmente sentito. «La campagna è carica (di bestiame, ndr.); è povera perché il bestiame è troppo: se ci fossero due ettari di terreno per ogni capra si starebbe bene, ma ce n'è solo mezzo ettaro per capo» [U.P.]. La soluzione più usata contro l'eccessivo

carico di pascolo consiste in un'accentuazione dell'espansione dell'area utile e non in un'intensificazione, che potrebbe attuarsi attraverso il miglioramento dei terreni già in uso. Il modello del pascolo estensivo è ancora l'unico ad essere seguito, soprattutto tra i caprari, e il rimedio al depauperamento delle risorse vegetali consiste nell'accentuare l'espansione.

I danni causati dal pascolo eccessivo derivano principalmente dal calpestio e dalla brucatura: dal primo fattore si origina il fenomeno della polverizzazione della materia organica, dal secondo la distruzione delle specie vegetali più tenere, con una relativa diffusione della macchia (cfr. Ruddle e Manshard 1986: 104), contro la quale i pastori usano comunemente il fuoco. I pastori, confrontando la situazione attuale con quella del passato, lamentano una rilevante diminuzione di rendita del pascolo, sempre più sfruttato e mai migliorato: «Un tempo le capre ci davano maggior rendita e avevamo meno bestiame; oggi c'è meno pascolo» [S.M.]. È vero che in passato gli spazi disponibili per il pascolo erano ridotti a causa della divisione del territorio in vidazzone (*bidazzòni* o *'idazzòni*) e paberile (*passili*), ma è anche vero che l'alternanza tra l'attività pastorale e agricola garantiva il rinnovo vegetale dei campi. L'organizzazione comunitaria di sfruttamento della terra relegava il pascolo in zone ben definite. Sovente erano i pastori più scaltri o coloro che godevano di buona reputazione (soprattutto quelli che si distinguevano nell'impedire al proprio gregge di sconfinare nei coltivi altrui) ad occupare i territori migliori. Chi rimaneva escluso dalle zone più adatte all'allevamento caprino era costretto a stare isolato, in zone lontane difficili da raggiungere e meno favorite dalle condizioni ambientali: «Le norme erano rigide: se un pastore scoperto di aver lasciato entrare il bestiame nel *bidazzòni* lo scoprivano due o tre volte (era recidivo) lo confinavano in un cantone del *passili*, lontano dalle colture cerealicole e dalle viti» [P.Mt.]. I pastori, a circa quarant'anni dall'abbandono dell'agricoltura, rimpiangono il lavoro dei contadini, con i quali si era stabilito un rapporto quasi simbiotico¹⁷.

2.2 La situazione fondiaria e la «comunione pascoli»

Nella scelta di un territorio di pascolo, la valutazione dei fattori morfologico-climatici deve tener conto della struttura della proprietà e delle sue leggi, oltre che della sopravvivenza di un'istituzione (con il relativo sistema di regole) che permette ancora uno sfruttamento collettivo del pascolo anche delle terre private, oltre che di quelle del comune: la *cumunella*¹⁸ (detta anche comunella¹⁹ o «comunione pascoli»). Si tratta di una forma associativa di proprietari di terre che un tempo si affiancava all'organizzazione della vidazione e che attualmente sopravvive solo in alcune comunità sarde. In passato i terreni (tranne i chiusi e i vigneti) si mettevano in *cumunella* affinché i pastori potessero condurvi le greggi; se facevano parte della zona riservata alle colture (*bidazzoni*) venivano aperti al pascolo dopo il periodo del raccolto; se invece si trattava di terre a riposo (*passili*) i pastori vi avevano libero accesso durante tutto l'anno. A seconda del numero dei capi ogni pastore pagava l'affitto alla «comunione pascoli» che provvedeva a distribuire la dovuta quota a ciascun proprietario. L'attività agricola garantiva una buona produttività della terra di cui, grazie alla *cumunella*, usufruivano anche i pastori; nello stesso tempo la presenza del bestiame consentiva la concimazione. A Villasalto, col trascorrere degli anni e dopo la scomparsa della vidazione, i pastori hanno finito per essere gli unici a partecipare, come proprietari²⁰, alle assemblee annuali della «comunione pascoli» in cui si rinnovano i suoi organismi sociali, presidenza e commissioni. In questo modo l'organismo gestito dai coltivatori si è trasformato in organismo gestito dai pastori, che attualmente si trovano nel doppio ruolo di proprietari e di affittuari. Di solito la quantità di terreno posseduta è piuttosto esigua, ma ciò basta per far parte della *cumunella*.

Con l'applicazione della legge De Marzi-Cipolla del 1971 si è avuta una regolamentazione dei prezzi d'affitto, oltre che la definizione delle scadenze dei contratti. Il contratto d'affitto, a tutt'oggi, ha una durata di quattordici anni, allo scadere dei quali il proprietario ha la possibilità di sciogliere i propri terreni dai vincoli della *cumunella*. Già dal primo periodo di applicazione della legge, la «comunione pascoli» si è trasformata in agenzia

per la riscossione degli affitti e per la successiva ripartizione delle quote ai proprietari. L'eventuale richiesta di disdetta da parte di questi dovrebbe essere accompagnata da una dimostrazione dell'effettiva necessità d'uso dei fondi (bisogna cioè essere dei coltivatori diretti). Va da sé che, poiché nessuno dei proprietari ha intenzione di coltivare la terra, nelle mani dei pastori si concentra un forte potere dovuto ad un pressoché incondizionato diritto all'uso del suolo. Questo è uno dei motivi per cui essi non mostrano particolare interesse all'acquisto²¹.

Anche il miglioramento dei fondi non è un'operazione semplice da queste parti. Esistono ancora oggi grosse difficoltà per l'applicazione delle pratiche di coltura sui terreni che fanno parte della *cumunella*. Tale impedimento è causato dalla mancata disponibilità dei proprietari a concedere ai pastori il permesso di coltivare. L'eventuale concessione potrebbe, col passare degli anni, tradursi in un vero e proprio trasferimento della proprietà della terra nelle mani dei pastori. In effetti, la legge prevede che i pastori possano comunque intervenire sui suoli, previa comunicazione ed invio a tutti i proprietari di una copia del progetto di miglioramento (si tratta delle cosiddette "trasformazioni obbligatorie"). Ma un'operazione del genere rappresenterebbe un'arma a doppio taglio per i pastori. In ragione del miglioramento, i terreni acquisterebbero valore e il prezzo d'affitto aumenterebbe. Allo stesso tempo i pastori di Villasalto (molti dei quali sono riuniti nella cooperativa "Allevatore moderno") non vorrebbero essere costretti ad avvalersi del diritto di trasformazione obbligatoria, a causa degli attriti che si creerebbero coi proprietari. Per questo hanno più volte fatto richiesta al comune affinché si realizzi un'opera di sensibilizzazione che abbia l'effetto di ammorbidire la posizione di questi ultimi; in questo modo la cooperativa dei pastori eviterebbe anche la spesa relativa all'invio ad ogni proprietario di una copia del progetto di miglioramento (i proprietari sono circa trecentocinquanta).

Il mancato consenso dei proprietari non è l'unico impedimento al miglioramento dei terreni di pascolo. Esistono dei limiti legati alla conformazione territoriale. La forte pendenza, che caratterizza buona parte del territorio di Villasalto (e che coincide

poi con i terreni adatti all'allevamento caprino), consente di coltivare solo a determinate condizioni. Un'errata conduzione delle opere di miglioramento avrebbe un effetto disastroso: la normale aratura farebbe perdere ulteriormente fertilità ai suoli a causa del dilavamento. Pertanto anche un pastore proprietario del pascolo può vedersi negata la possibilità di coltivare se le terre presentano un'eccessiva pendenza, o può essere costretto ad abbandonare l'idea a causa del costo eccessivo di particolari forme di coltivazione. Tutti i caprari sono proprietari di qualche terreno, specie nella zona invernale. Alcuni di essi hanno ampliato le terre ereditate, solitamente poco estese, avvalendosi del mutuo della "piccola proprietà contadina". I fratelli Lusso, ad esempio, nella zona invernale possiedono una trentina di ettari di terreno, che si aggiungono ad altri quaranta presi in affitto, ma la particolare conformazione del territorio impedisce un intervento immediato: «...c'è vincolo idrozoologico: è ripido e per migliorarlo tocca a stare ai vincoli della forestale: bisognerebbe forse coltivare a gradoni. Noi lo volevamo fare, però ci hanno detto che bisogna vedere bene il progetto» [B.L.]. In qualche caso i pastori seminano a foraggio piccolissimi appezzamenti recintati con muri a secco, come riserva alimentare in caso d'emergenza.

Mentre i pastori di pecore anche da queste parti hanno sperimentato la coltivazione di erbai, quelli di capre continuano il proprio lavoro secondo i criteri del pascolo estensivo. Analogamente a quanto sostiene Amatore Cossu per la Sardegna in generale, il miglioramento dei pascoli è probabilmente anche da queste parti una delle ultime preoccupazioni del pastore, più impegnato certamente a mantenere elevato il numero degli animali:

Il pastore, quando possiede dei risparmi, pensa ad aumentare il gregge invece di preoccuparsi di migliorare i pascoli, di formare delle scorte di mangimi con lo sfalcio dei prati-pascoli e con la coltivazione delle foraggiere e delle leguminose da seme, e dei cereali minori (orzo e avena), e di costruire i locali necessari per conservare le scorte suddette e per ricoverare il bestiame in caso di necessità (Cossu 1961: 39).

Vincoli di varia natura (leggi sulla proprietà, etiche tradizionali legate ai rapporti di socialità e politiche ambientali) sono

complici di un certo immobilismo e rendono difficile il cammino verso forme di sfruttamento intensivo o, più generalmente, verso la cosiddetta razionalizzazione dell'allevamento. Gli ovini si prestano più facilmente a forme d'allevamento stanziale, comprese le moderne tecniche di mungitura automatica. Per questo tipo d'allevamento si conferma una tendenza comune ad altre parti dell'isola:

Il pastore si fa agricoltore, lavora direttamente la terra; non produce però beni per il consumo umano bensì prodotti per il consumo animale: ara e semina la terra, la concima e lavora per produrre foraggi per l'allevamento (Murru Corriga 1990: 35).

Per i pastori di capre è sempre più valido, invece, quanto osservato da Meloni per il territorio di Austis:

(...) la pastorizia diventa il modo più diffuso di utilizzare le risorse foraggere spontanee, senza operare trasformazioni fondiari, che modifichino i processi culturali zootecnici tramandati (Meloni 1984: 27-28).



Su barràccu de is Piras

Se ci si sofferma su questi aspetti, si comprende come, paradossalmente, alcuni importanti aspetti propri dell'allevamento caprino impediscano il miglioramento delle condizioni produttive dei caprari. Le varietà vegetali di cui le capre si nutrono sarebbero difficilmente riproducibili artificialmente e anche faticosamente sostituibili con gli erbai. Nella zona estiva oltre alla totale assenza di opere di miglioramento, assumono un carattere di provvisorietà gli stessi insediamenti operativi, limitati prevalentemente a recinzioni con rete metallica, destinati esclusivamente a creare gli spazi funzionali alle operazioni di mungitura e alla somministrazione del mangime. Qui il ricovero del pastore, meno curato che nella zona invernale, è costituito da un'essenziale costruzione in cemento e lamiera, o altri materiali di recupero²²; talvolta il cemento è usato come mezzo di intervento contro il deperimento di vecchi *barràccus*²³; ho osservato un solo caso in cui il caprile fa uso di grossi massi granitici che entrano a far parte della struttura muraria²⁴. Nonostante la diffusa consapevolezza dell'eccessivo carico di pascolo, nessuno fra coloro che praticano l'allevamento a Monte Genis interviene per migliorare le condizioni della terra. Essa risulta quasi interamente gestita dalla *cumunella*. Anche i fratelli Lusso, probabilmente gli unici proprietari dei terreni che utilizzano a Monte Genis, non coltivano queste terre e le lasciano a disposizione della *cumunella*. A parte le limitate recinzioni finalizzate alla mungitura, il paesaggio si mostra come un ampio spazio aperto, apparentemente dominio di tutti. Da queste parti il vasto territorio della *cumunella*, privo dei muretti a secco, piuttosto comuni nelle zone del pascolo invernale, appare come uno spazio caotico. Ma, come si vedrà in seguito²⁵, si tratta di un disordine in qualche modo organizzato, regolato dalle norme consuetudinarie e dagli accordi che gli addetti ai lavori ben conoscono e "quasi" sempre rispettano. A parte la scarsa produttività d'erba, Monte Genis è generalmente apprezzato dai caprari villasaltesi per la particolare conformazione del territorio, caratterizzato da una certa impervietà e dalla ricchezza di varietà arbustive particolarmente gradite alle capre. Sono altresì apprezzate l'aria fina, che a detta dei più influisce positivamente sulla salute degli

animali, così come l'ottima acqua. Sulla base di queste considerazioni, essi rivendicano generalmente la vocazione di questi luoghi al pascolo caprino, esprimendo ancora una volta un certo disprezzo per gli ovini, visti in questo caso come rivali: «*Cumunella* ce n'è parecchia, però non rende, perché il bestiame è troppo: ci sono troppe pecore. Se fosse migliorato, se i terreni fossero fertili, se non fossimo sopra una roccia: qui è bello per la legna, non per l'erba» [P.M.].

2.3 «Per conoscenza»: le regole sociali dell'accesso alla terra

I pastori di Villasalto non incontrano grandi difficoltà a trovare pascoli per i propri animali. È l'affitto la via più utilizzata. Le ragioni della disponibilità sono sia l'ampia estensione del territorio comunale sia l'assenza di attività agricole. In questo quadro mancano rilevanti fenomeni di competizione per lo sfruttamento della terra che appare, in una certa misura, sufficientemente disponibile agli addetti²⁶. Sia l'affitto che l'acquisto sono delle possibilità concrete. La rete di relazioni sociali permette talvolta l'accorpamento di diverse porzioni di territorio. Solo attraverso l'uso congiunto di differenti appezzamenti (sia di proprietà dei pastori sia presi in affitto privatamente o tramite la *cumunella*) le imprese pastorali possono garantire il pascolo ai propri animali. Si tratta di accorpamenti che durano anche alcune decine di anni, ma che non scalfiscono minimamente l'assetto giuridico delle proprietà fondiarie, limitandosi all'ambito dell'uso. Infatti, anche da queste parti sussistono ancora i caratteri di polverizzazione e dispersione, tipici pressapoco di tutta la realtà fondiaria sarda²⁷. L'affitto della terra è stabilito in base alla rete di rapporti esistenti tra i pastori e i proprietari. Oltre ai rapporti di parentela, a quelli d'amicizia e a quelli relativi al vicinato abitativo, riveste particolare importanza la locazione abituale di pascolo. I principi basilari di una corretta locazione degli ovili e dei rispettivi territori di pascolo rispondono alle principali esigenze degli animali: la necessità di frequentare una zona nota e quella di spostarsi in base alle stagioni.

In generale i pastori ritengono non si possa loro negare l'affitto di terreni adiacenti a quelli da tempo utilizzati. «Dove sono io è tutto affittato da me; io pascolo e io pago. Sono quarantacinque anni che lo faccio: neanche glielo chiedo più (al padrone dei terreni, ndr.); ogni anno vado e pago la pastura» [S.M.]. L'abitudine degli animali si riflette in una consuetudine degli uomini; al termine dell'annata produttiva i pastori pagano l'affitto al proprietario in base alle tariffe correnti. Il proprietario, quando non manifesta per tempo la volontà di sottrarre la propria terra al pascolo, rinnova tacitamente la cessione dell'uso del fondo. In questo modo i pastori, col trascorrere degli anni e senza negoziare o chiedere di volta in volta il consenso all'accesso, consolidano un forte diritto all'uso dello spazio. Essi sono esperti conoscitori dei rapporti che legano la terra alle persone. Hanno in mente non solo i confini di tutta una serie di piccoli e grandi appezzamenti, ma conoscono anche i nomi dei rispettivi proprietari, degli eventuali affittuari o di coloro che in passato ne hanno avuto, a qualsiasi titolo²⁸, la concessione d'uso. Conoscono dunque bene i confini dell'area sulla quale esercitano un certo diritto consuetudinario all'uso. Nella pratica ciò si traduce in un divieto di fare richieste d'affitto al di fuori della propria "area d'uso", onde evitare "sconfinamenti" in zone di pertinenza di altri pastore. Solitamente tale proibizione è rispettata. «Sono vicino ai miei: io chiedo e me li danno. Però non mi metto a chiedere quelli che sono già affittati ad altri: non conviene litigare» [G.A.]. La terra posseduta da ciascun pastore, seppure di estensione limitata, diventa generalmente il baricentro di tutta una serie di appezzamenti satellite sui quali esiste una sorta di diritto privilegiato all'affitto. I fratelli Lusso, ad esempio, sfruttano i trenta ettari di loro proprietà cui si aggiungono altri quaranta ettari confinanti presi in affitto. I fratelli Piras, anch'essi proprietari di una trentina di ettari, ne sfruttano direttamente solo una parte (circa dodici ettari); i restanti diciotto sono affidati alla *cumunella*, e pertanto utilizzati da altri pastori.

Si assiste così alla messa in atto di alcune consuetudini in cui s'intersecano regole di prossimità spaziale, di parentela, di socialità ed esigenze legate al rispetto di ciò che gli stessi pastori

chiamano la “natura” delle bestie. L’acquisto della terra si inserisce in quest’ottica, anche in previsione di potersi strategicamente avvalere del diritto consuetudinario all’affitto dei terreni circostanti. Ma nonostante qualche acquisto il mercato della terra a Villasalto risulta piuttosto statico. La maggior parte dei pastori è anziana e pertanto non se la sente di compiere investimenti impegnativi. I giovani, ereditando qualche terreno di famiglia, entrano nel giro degli affitti (privati o gestiti dalla comunella) e non rischiano. Le porzioni più facilmente acquistate sono piuttosto ridotte e vengono usate come spazi di riserva alimentare d’emergenza. La zona su cui si concentrano maggiormente le mire degli acquirenti è *Padru*, quella che nel tempo della vidazione era destinata principalmente al pascolo dei bovini da lavoro. Si tratta di una fascia di terre particolarmente vicina all’abitato. C’è da dire inoltre che l’acquisto, come l’affitto, è influenzato da alcune regole non scritte che privilegiano logiche di conoscenza e legami di socialità, oltre che, come afferma un informatore, dalla personale simpatia: «Il terreno privato costa di più; di quello ce n’è abbastanza: i terreni chiusi sono tutti occupati dal bestiame. Per trovare terreno per il bestiame non è difficile: per chi paga di più, per chi è più simpatico al padrone, possono essere parenti, un amico di un parente ecc. Io posso dire: digli a tuo zio di darlo a me: alla stessa moda degli italiani: gli italiani come fanno? Per conoscenza» [P.M.].

Alcuni caprari integrano il pascolo brado attraverso la semina di foraggio su piccoli appezzamenti. Si tratta di terreni di proprietà, recintati, sciolti dai vincoli della *cumunella*, e spesso nelle immediate vicinanze del paese. Hanno più che altro la funzione di pascolo di scorta, da utilizzare nei periodi meno favorevoli della stagione. Ma, come mostrerò oltre, è il conferimento di mangimi la soluzione più comune alla carenza di pascolo. Lorenzo Idda sostiene che l’attuale situazione pastorale, caratterizzata dallo sfruttamento estensivo, a cui aggiungerei la mancanza di una “proprietà perfetta”, sia piuttosto precaria, e che non possa resistere ancora per molto tempo: basta una successione di annate cattive (evento non raro in Sardegna) a ridurre notevolmente la quantità dei prodotti e a generare un aumento delle spese di pro-

duzione (Idda: 1978: 220). La situazione attuale, che prevede che i proprietari, per una ragione o per un'altra, non sottraggano le terre ai vincoli della «comunione pascoli», rappresenta un vantaggio per i pastori, soprattutto per quelli anziani. Attualmente l'allevamento estensivo produce un reddito decoroso²⁹, senza la necessità di investire ingenti capitali per l'acquisto di terre e per la loro coltivazione. L'affitto non costituisce mai una spesa eccessiva, pur essendo una delle voci maggiori in termini di spese di gestione. D'altro canto la medesima situazione è favorevole agli stessi proprietari che, percependo di anno in anno un pur modesto pagamento di affitto, non incorrono nel pericolo dell'usucapione. Infatti, come pare sia già accaduto, basta che un pastore dichiari di avere utilizzato un terreno per più di dieci anni e che il proprietario non riesca a dimostrare l'avvenuta riscossione dell'affitto perché, in base al Codice Civile, la proprietà del terreno passi di diritto al pastore. L'affitto, dunque, è ancora il mezzo più semplice ed economico per permettere ai proprietari di mantenere i diritti sulla propria terra. La mancata accettazione di opere di miglioramento è comune soprattutto tra gli anziani proprietari, che sono molto attaccati ai fondi e temono l'esproprio. Il forte diritto d'uso a cui si rifanno i pastori non dà molte garanzie sul lungo periodo, ma offre ancora una volta un aggiustamento provvisorio che assicura sul breve periodo un certo "equilibrio precario", certamente non nuovo agli addetti ai lavori.

2.4 «Contro il fuoco»: i caprari e gli incendi

A Villasalto quasi ogni anno scoppiano terribili incendi che devastano ettari di macchia e bosco. «Nosus non abrujàus» [P.M.] (noi non bruciamo) è una frase ricorrente tra i caprari intervistati, non appena si accenna al fuoco. Certo è che in alcuni casi l'uso del fuoco si rivela l'estremo tentativo di porre rimedio ad un'anata particolarmente difficile. Non è raro, infatti, che qualcuno di essi ammetta in un secondo tempo di averne fatto uso, giustificandolo essenzialmente come un rimedio per situazioni di necessità. Quando l'inverno e la primavera sono trascorsi tra gelate e

siccità e si avvicina prepotentemente l'estate qualche pastore, dunque, per assicurarsi un po' d'erba almeno in autunno ricorre all'uso del fuoco: «Se lo facciamo è per fare pascolo per noi e per gli altri» [P.M.]. L'incendio appiccato a questo scopo interessa di solito le aree ricoperte di macchia bassa (prevalentemente cisto). Questo tipo di vegetazione è molto diffuso a Monte Genis, località battuta da forti venti che negli ultimi anni è stata interessata da incendi particolarmente disastrosi. Ma non si tratta certo di un fenomeno solo recente. Già nei primi dell'Ottocento, secondo quanto riferisce Vittorio Angius, i boschi del Gerrei «per gli incendi e i tagli sono così diradati, che ove con efficaci provvidenze non si occorra sollecitamente il terreno resterà in tutte parti nudo» (Angius-Casalis 1833-56: 510; voce *Galila*). Da queste parti chi appicca il fuoco non sempre si preoccupa di limitare la sua azione ad un'area precisa, poiché spesso si ritiene di rendere un servizio anche agli altri pastori che pascolano nella *cumunella*. Le zone più propriamente boschive non sono prese di mira dai pastori di capre. Essi sono consapevoli della ricchezza rappresentata dal bosco che, con le sue varietà vegetali, garantisce la migliore alimentazione per gli animali. Le capre, come osserva anche Meloni (1984: 126), non si nutrono solo di erba ma apprezzano anche le parti tenere dei cespugli; pertanto si adattano meglio delle pecore alle condizioni offerte dalla campagna di Villasalto. Effettivamente il bosco rappresenta, generalmente, un limite al pascolo delle pecore che si nutrono esclusivamente d'erba; esse inoltre non sono adatte ad attraversare spazi in cui la vegetazione si presenta intricata. «La capra è più vivibile nel bosco. Nella zona dove pascolo io c'è il corbezzolo che piace molto alla capra. Sono i pastori di pecore che vogliono bruciare. Per le capre c'è la pianta di lentisco, il leccio che piace loro molto: ci sono diverse specie; se non passa il fuoco hanno da mangiare. Persino il cisto è buono nell'inverno, ché si rinfresca nuovamente» [U.P.]. I pastori sono anche consci del fatto che i benefici immediati dell'incendio si riducono altrettanto rapidamente: in uno o due anni l'erba scompare e ciò che resta è un paesaggio desertico, temporaneamente privo anche del cisto. L'erba da sola, dunque, non è sufficiente all'alimentazione della capra. I caprari, per questo motivo, scari-

cano sui pastori di pecore le responsabilità degli incendi più dannosi.

Le zone boschive o di macchia alta sono considerate le migliori anche da altri punti di vista. Esse, ad esempio, agevolano gli spostamenti del pastore soprattutto quando è intento a radunare le bestie e quando è alla ricerca di capre che si sono perdute o che stanno per partorire. La macchia bassa, invece, impedisce o rende particolarmente difficile il passaggio. I pastori quando questa è eccessiva ricorrono all'incendio per "pulire" la terra. Generalmente la reazione del suolo a tale intervento conduce ad una maggiore diffusione di macchia bassa, innescando una spirale da cui pare impossibile uscire. Chi ricorre all'uso del fuoco allo scopo di procurare un po' di pascolo, pur riconoscendo i rischi legati soprattutto alla difficoltà di controllo, è del parere che la campagna se ne giovi: «Il fuoco si usa, anche se "la forestale" non vuole. Il pastore, anche se è abile, riesce a metterlo ma non a controllarlo, a correggerlo. Quei due grossi cespugli di cisto che si vedono vorrebbero bruciati: l'anno prossimo ci nascerebbe l'erba» [U.P.].

Il pascolo invernale è senz'altro meno soggetto ad incendi, di conseguenza il bosco si è conservato meglio. Da novembre a giugno le capre si nutrono anche di cisto, a causa della maggiore quantità d'acqua contenuta che lo rende più fresco e tenero. Purtroppo, anche se nelle intenzioni di chi appicca un fuoco non c'è la distruzione del bosco, sono troppi i fattori che permettono che esso sfugga al controllo umano. Inoltre le pesanti e legittime pene previste dalla legge contro i piromani fanno sì che l'artefice tenda a non curarsi dell'evolvere dell'incendio, ma preferisca essere altrove quando esso divampa, al riparo da possibili sguardi di testimoni. Tra i pastori giovani, sembra essere presente una maggiore consapevolezza dei danni causati dagli incendi sul lungo periodo: «Il fuoco non si usa più, non si riesce a controllarlo. Quando metti il fuoco ti brucia le semenze e rovina il terreno. Bisognava rifare la forestazione naturale: così andava bene, non con quei pini del rimboschimento» [B.L.].

2.5 Il rimboschimento: l'utile e l'inutile

I pastori di capre non negano in assoluto l'importanza di un intervento sull'ambiente. Essi sottolineano la necessità di rimboschire le aree che hanno perduto le caratteristiche del bosco con le specie vegetali che da sempre hanno incontrato condizioni favorevoli come il leccio, il lentisco, la sughera, la roverella. La macchia mediterranea non è gradita né a loro né ai pastori di pecore. In effetti, rappresenta un vero e proprio segno del degrado ambientale, e più precisamente del passaggio dalla foresta al deserto.

La vegetazione climax o "naturale" della zona mediterranea è la foresta, di cui però restano intatti solo alcuni brandelli. La macchia mediterranea non viene normalmente considerata un climax, poiché non risulta in equilibrio né con il clima né con il suolo: essa è considerata o un livello degenerativo della foresta a sempreverdi sclerofille, legato all'intervento umano, o un livello dell'evoluzione graduale della vegetazione verso quella foresta (Ruddle e Manshard 1986: 164).

Il rimboschimento, così com'è stato attuato sinora, non gode di buona reputazione fra i pastori di capre, che si sono semplicemente visti sottrarre spazio di pascolo. Cossu, incaricato dalla Commissione Economica di Studio per la Rinascita della Sardegna di realizzare un'indagine sui pascoli sardi, in merito al rimboschimento aveva un'opinione molto simile a quella dei pastori intervistati:

Nelle zone collinari e montane, dove la pressione del bestiame è notevole, non si ritiene conveniente il rimboschimento con conifere ma solo la difesa dei boschi esistenti di cupulifere e soprattutto l'incremento delle sugherete che offrono un buon pascolo agli ovini. I nuovi rimboschimenti di conifere in montagna, soprattutto nelle zone dove i pascoli sono ottimi o buoni, sottraggono superficie al pascolo e rendono più difficile l'allevamento ovino inasprendo il problema vitale delle popolazioni montane, alle quali solo il bestiame può offrire i mezzi per vivere che il bosco non sarà mai in grado di dare (Cossu 1961: 6).

È opinione diffusa presso i caprari che il rimboschimento serve solamente a garantire uno stipendio agli operai che ci lavora-

no. Ci si lamenta soprattutto delle varietà vegetali scelte, il pino e l'eucalipto. Entrambe azzerano il sottobosco e quindi la possibilità di pascolo, ammesso e non concesso che tale possibilità venga accordata dal Corpo forestale. Tutti i pastori vorrebbero poter farvi pascolare le capre almeno qualche mese l'anno. Il giudizio sfavorevole nei confronti delle varietà scelte si accompagna agli interrogativi sulla effettiva utilità: «Non so a cosa dovrebbe servire, se se lo mangino questo pino!» [P.M.]. Non essendoci reali ricadute economiche per i pastori, ed essendosi verificata un'evidente sottrazione di terre, in alcuni la polemica diventa radicale nei confronti del rimboschimento: «Qui è già troppo "verde", non serve fare il rimboschimento. In Trexenta rimboschimento non ce n'è, e vogliono che mandiamo loro l'aria fatta con il pino. E intanto il rimboschimento ci prende la terra migliore» [U.P.]. Alcuni pastori non se la sentono di condannare questo tipo di intervento che, d'altro canto, ha favorito l'assunzione di operai locali nei cantieri di riforestazione: «La zona rimboschita, prima era una zona povera; non ci ha arrecato un danno eccessivo. Il rimboschimento è andato bene perché ha dato lavoro» [S.M.]. Tra i pastori di capre c'è chi sostiene che la propria categoria sia stata quella più colpita dalle opere di rimboschimento proprio perché i cantieri sorgono nelle zone più elevate, quelle preferite dai loro animali. Essi non vedono nulla di bello né di buono nelle opere dei rimboschimento. La loro disapprovazione "estetica" è fortemente influenzata da un'idea di "utile". Se è vero che «il pastore e il contadino tradizionale (...) non ha verso la "natura" un atteggiamento contemplativo, ma un atteggiamento volto all'utilità, allo sfruttamento» (Angioni 1989: 237) è altrettanto vero che «una politica di conservazione, di ripristino e di utilizzazione produttiva del bosco non può non basarsi sul consenso e sulle abitudini delle popolazioni» (Angioni 1989: 236).

I pastori di capre che ammettono di fare uso del fuoco per la creazione di pascolo, dichiarano di farlo solo nelle zone in cui i cespugli di cisto sono particolarmente diffusi; tutti sono infatti d'accordo sull'importanza di preservare le varietà arboree che caratterizzano i pochi boschi sopravvissuti, il sughero, il corbezzolo, il lentisco, il leccio. Il vedersi sottratte ampie porzioni di pa-

scolo per la costituzione di boschi inutilizzabili non può portare ad una pacifica convivenza con il Corpo forestale. A mio avviso, un'utilizzo di specie arboree più consone alla natura del luogo e un'apertura alle greggi delle zone rimboschite, con le dovute regolamentazioni, gioverebbe sia alla ricostituzione del patrimonio forestale che all'economia dei pastori che s'impegnerebbero inoltre nella salvaguardia dell'ambiente, offrendo anche un valido aiuto nella prevenzione degli incendi.



Maiali al pascolo nel rimboschimento

3. I MEZZI DI LAVORO

3.1 *Il «sistema-ovile»*

In questo capitolo mostrerò alcuni fra i principali mezzi di lavoro dei caprari villasaltesi. Occorre precisare fin dall'inizio che non tutti gli strumenti che descriverò hanno una connotazione fisica tangibile; non tutti cioè sono oggetti nel senso materiale del termine³⁰. L'apparato strumentale dei caprari è composto infatti sia di oggetti che di sistemi simbolici; questi si esprimono in codici comunicativi, gestuali e sonori piuttosto ricchi. L'uso stesso degli strumenti più "oggettuali" è fortemente immerso nella dimensione simbolica. Tutto ciò permette lo stabilirsi di un livello comunicativo uomo-gregge in cui si realizza un fitto scambio di informazioni, contribuendo a migliorare il controllo degli animali. In tutti i casi, pur passando con una certa disinvoltura dal "materiale" al simbolico, emergerà con forza come gli "attrezzi" più efficaci del pastore siano racchiusi nei suoi "saperi". L'esiguità di oggetti-mezzi di lavoro è infatti compensata da un ricco bagaglio di conoscenze che testimonia l'esercizio mentale, oltre che fisico, coinvolto nella produzione e nella sua organizzazione. Nella relazione con il proprio gregge, la mente del pastore assume la duplice funzione di raccolta ed elaborazione delle informazioni che provengono dagli animali e di centro di emissione delle disposizioni.

Per comprendere il ruolo e la centralità dei mezzi produttivi pastorali nel loro duplice significato di oggetti e simboli, occorre considerare il pastore come uno fra gli "agenti" di uno specifico sistema di produzione d'allevamento, che indico col binomio "sistema-ovile". In questo sistema le azioni umane interagiscono con quelle animali e con l'ambiente. Attraverso questa chiave di lettura, ritengo si possano individuare e valutare un'origine,

un'intensità, una direzione e gli effetti particolari che determinate azioni assumono all'interno del processo produttivo. Le azioni (umane, animali o "ambientali") veicolano costantemente dei messaggi che nel "sistema-ovile" hanno almeno due interpreti "immediatamente attivi": il pastore e il suo gregge. Anche l'ambiente, infatti, che risente indubbiamente delle azioni umane ed animali (subendone gli effetti in un certo senso), si esprime non solo in base ad "eventi", ma "reagisce" secondo modalità proprie. Il suolo ad esempio, passivo rispetto al calpestio degli animali o agli incendi, risponde privilegiando la diffusione di specie vegetali particolarmente resistenti, quale la macchia bassa. Tra i tre agenti del "sistema-ovile" si stabilisce un particolare scambio energetico su cui l'uomo matura le proprie conoscenze, organizzandole in saperi. Questi ultimi, oggetto di accumulazione e frutto anche di trasmissione, oltre che di esperienza diretta, sono utili per affinare delle strategie operative che tengano conto di scopi produttivi, modalità, tempi e spazi. Nel gioco delle interazioni che si articolano nel "sistema-ovile", la strategia adattiva più efficace è quella di addivenire a patti con la "natura" (intesa nella duplice accezione di habitat e di istinto animale), curandone la conoscenza e imparando ad anticipare certe sue risposte, o a dirigerle in determinate direzioni quando essa stessa ne offre la possibilità, permettendo delle alternative.

L'azione del pastore è dunque volta non tanto a soggiogare la natura, quanto a conoscerla, privilegiando e assecondando certe sue espressioni rispetto ad altre. Il rapporto tra "natura" e "cultura" in questo caso non è visto come un processo univoco di umanizzazione delle bestie e dell'ambiente e di fuga dell'uomo dall'animalità. Tale rapporto si esprime invece in un incontro negoziale, in una fusione (in qualche caso) tra aspetti della razionalità umana, dell'istinto animale e i vincoli e le opportunità consentiti/imposti dall'ambiente naturale³¹. Il pastore, non potendo imporre arbitrariamente il proprio volere, si limita ad incentivare, più o meno agevolmente, determinate dinamiche "naturali". Egli si avvicina quasi empaticamente alle bestie quando "mima" una sensibilità animale per gli eventi naturali³². Allo stesso tempo coinvolge le bestie nella sua dimensione culturale, ad esempio

negoziando con loro un “linguaggio” simbolico di gesti, parole e suoni, o segnando lo spazio condiviso con manufatti significativi: costruzioni, recinti, muretti, coltivazioni, ecc. La domesticazione degli animali e dello spazio, in cui è facile individuare il livello di umanizzazione delle bestie (come attribuzione metaforica di qualità umane), si coniuga con una meno visibile “animalizzazione” dell’uomo (come “imitazione” della sensibilità animale), che accompagna lo sforzo costante di conoscere a fondo le dinamiche del loro istinto, per avvantaggiarsene. Questo aspetto è altresì rinvenibile nelle numerose metafore che gli stessi informatori hanno utilizzato in maniera biunivoca (uomo-animale e animale-uomo) anche nel tentativo di offrire degli spunti esemplificativi a chi scrive.

3.2 Il mangime: un “rimedio provvisorio”

Come ho già detto, la scomparsa dell’agricoltura ha lasciato un vuoto che difficilmente si potrà colmare. In passato la ricchezza dei pascoli del territorio del comune, dovuta all’alternanza coltivazione-allevamento, garantiva l’alimentazione necessaria alle greggi villasaltesi. Attualmente le condizioni di ipersfruttamento del suolo, dovute principalmente all’aumento del patrimonio animale e alla concentrazione dell’allevamento in determinate zone, fa sì che il pascolo, soprattutto nella stagione estiva, risulti piuttosto scarso. Da qualche decennio questo problema è risolto “provvisoriamente” attraverso la somministrazione quotidiana di grano, orzo e soprattutto fave³³. I pastori intervistati di solito non usano dare alle proprie capre mangimi composti, considerati “poco naturali”, ma scelgono le fave che, oltre a garantire genuinità, offrono un ottimo apporto energetico e costi più abbordabili. La maggior parte di essi sostiene che la composizione dei mangimi sia dannosa: «Sembra che gli piaccia, ma gli fa venire la febbre; c’è “cosa” chimica» [P.M.]. Altri, pur riconoscendo un apprezzabile aumento della produzione di latte, denunciano una pericolosa diminuzione della massa corporea degli animali. La persistenza del pascolo brado o semi-brado fa sì che le capre, nonostante la somministrazione di mangime, percorrano comunque

molti chilometri in luoghi spesso sconosciuti; per questo motivo il dimagrimento può risultare oltremodo dannoso. Per un motivo analogo i pastori evitano anche l'impiego del foraggio: «Prendevamo erba medica in Trexenta: le capre, in estate facevano grasse perché il foraggio fa bere molto e sembravano grasse; arrivava la pioggia e si sgonfiavano. Ora sono belle atletiche perché mangiano fave con molte energie» [U.P.]. Uno dei vantaggi dell'impiego delle fave consiste nella possibilità di effettuare la somministrazione spargendole direttamente a terra. In questo modo viene anche evitata la realizzazione di apposite mangiatoie, piuttosto dispendiosa. Tali attrezzature sono invece necessarie quando si utilizza il mangime composto che, entrando a contatto con l'acqua, diviene una poltiglia difficilmente ingeribile. Attualmente, uno dei principali motivi dello scarso impegno verso il miglioramento dei pascoli è rappresentato proprio dalla possibilità di acquistare le fave a prezzi abbordabili.

In passato, invece, l'unico modo per assicurare l'alimentazione al proprio gregge in periodi di magra era quello di effettuare una "transumanza d'emergenza", trasferendo gli animali in territori meno sfortunati. Lo scopo era principalmente quello di mantenere in vita le proprie bestie, e non già, come accade oggi anche nelle buone annate, di migliorare la produzione mediante l'impiego dei mangimi. Alle "transumanze d'emergenza" si è ricorso sino a una ventina d'anni fa, in alcune occasioni in cui la siccità aveva pressoché azzerato la vegetazione del territorio del comune. Le migrazioni, della durata di un anno intero, prediligevano i comuni meno colpiti dalla scarsità d'acqua, quali Nurri (a quaranta chilometri da Villasalto) e Siurgus Donigala (a circa trenta chilometri). Si tratta di località caratterizzate da un vasto territorio comunale, in cui l'allevamento caprino era meno sviluppato rispetto a quello ovino. In questi casi fu possibile far pascolare contemporaneamente capre e pecore perché le due specie si nutrono di varietà vegetali differenti. Attualmente gli spostamenti delle greggi di capre sono limitati al territorio comunale; in questo modo si evitano trasferimenti disagiati e pericolosi sia per la salute degli animali che per la produzione di latte. I caprari cercano così di assecondare l'indole delle capre, poco propense a

cambiare zona di pascolo: «Non usciamo più: se l'annata è cattiva le diamo fave. È una bestia che se la sposti in un'altra zona soffre molto perché è abituata a figliare sempre lì e basta» [U.P.]. Uno dei grandi vantaggi legati all'uso dei mangimi è stato senza dubbio quello di aver ottenuto una maggiore, prolungata e costante produttività di latte: sino a non molti anni fa, le capre si potevano mungere fino al mese di giugno; oggi, grazie soprattutto all'apporto di fave, si riesce a farlo per tutta l'estate, seppure in quantità minori rispetto al periodo invernale. È inoltre aumentata la produzione media giornaliera che si attesta attorno al litro per capo, con punte di un litro e mezzo. A ciò non corrisponde necessariamente un aumento della qualità, ma ciò interessa poco ai pastori di oggi che conferiscono il latte ai caseifici, e solo raramente lavorano il formaggio.

I pastori più anziani sono generalmente convinti che in passato la pur scarsa produzione di latte fosse di eccellente qualità, certamente superiore rispetto a quella attuale: «Io le capre le dubito (ritengo, ndr.) come una donna che dà più latte e bello, e un'altra che dà poco latte ed è più bello. Ci sono donne che il latte se lo tirano dalle ossa» [P.M.]. Il benessere fisico e la maggior mole degli animali rappresentano certamente traguardi recenti, raggiunti grazie al mangime e alla selezione. Ma, stando alle parole degli anziani, non rappresentano necessariamente un indice di un miglioramento qualitativo, almeno per la produzione di latte. La spesa effettuata per l'acquisto delle fave, nonostante il prezzo conveniente rispetto ad altri mangimi, incide parecchio sulle aziende di oggi. È anche questo un modo per migliorare la produzione ma non un modo risolutivo. Anch'esso ha l'aspetto di un espediente provvisorio che col ripetersi diventa quasi definitivo. Questo "rimedio provvisorio" evita ai più di fare il grande passo verso l'acquisto della terra, indispensabile per una gestione autonoma dell'attività di allevamento. L'insicurezza, dovuta alle oscillazioni del mercato e alle leggi dei governanti, oltre che all'indecisione e all'incertezza dei figli che tentano in vari modi di fuggire dai paesi e dal mestiere del pastore, viene risolta con soluzioni ancora una volta precarie ed insicure: minimi aggiustamenti che permettono di stare a galla, ma senza grandi certezze per il futuro.

3.3 *Comunicare con le capre*

Tra il pastore e i propri animali si stabilisce un rapporto stretto, mediato da efficaci sistemi di comunicazione: a ciascuna capra spetta un nome, solitamente assegnato sulla base di caratteristiche sia fisiche che caratteriali, e un sonaglio, grazie al quale comunica passivamente la propria posizione. L'animale inoltre impara ad interpretare i messaggi veicolati dai fischi e dalle grida del pastore durante il pascolo o le operazioni di mungitura.

3.3.1 *Coiài su ferru*: accordi di campanacci

Gli spazi dell'allevamento brado o semi-brado sono piuttosto estesi e necessitano di strumenti che assicurino un buon monitoraggio delle attività e delle condizioni del bestiame. Durante il pascolo e negli spostamenti attraverso le *filàdas*³⁴ (percorsi di pascolo), il gregge, dividendosi spontaneamente a gruppetti o in unità singole, si sparge a macchia nel territorio, occupando superfici complessivamente molto ampie. In queste condizioni il capraro non è in grado di tenere sott'occhio tutti gli animali. Neppure in passato la sorveglianza a vista garantiva un controllo soddisfacente, nonostante la costante presenza umana e il numero variabile di conduttori, suscettibile di aumenti nei mesi più a rischio. Allo scopo di esercitare il maggior controllo possibile i pastori ricorrono ancora oggi ai sonagli. Appeso al collo dell'animale, il campanaccio è lo strumento più efficace per acquisire a distanza importanti informazioni sul bestiame. Alcuni allevatori hanno l'abitudine di affibbiare un campanaccio a ciascun animale; altri lo assegnano solo ai capi che rischiano di smarrirsi più facilmente e agli animali guida. Nelle greggi caprine dei pastori villasaltesi mancano solitamente i cani da pastore, mentre è raro che almeno una parte degli animali sia del tutto priva di sonagli. Ciò indica la grande importanza attribuita a tali strumenti che, come si vedrà, sono indispensabili durante la marcia del gregge nei percorsi di pascolo.

A veicolare le preziose informazioni non è solamente il rintocco del singolo campanaccio, ma anche l'accordo complessivo che deriva dall'insieme dei singoli suoni di tutti i campanacci (*su*

ferru). L'accordo, ottenuto attraverso l'azione di *coiài su ferru*³⁵ (letteralmente «sposare il ferro») rappresenta, infatti, una sorta di documento di identità sonora del gregge, mediante cui ogni capraro distingue il proprio bestiame da quello altrui. Il suono, singolo o complessivo, è, ancora, un preciso strumento di valutazione della distanza che separa il pastore dagli animali, una sorta di "sonar" della sua "mappa mentale", adatto a individuare la giusta direzione nei casi di scarsa visibilità. Grazie ad esso il pastore riesce ad individuare la posizione di una capra che si è staccata dal gregge perché malata o partoriente. L'orecchio allenato, capace di percepire i suoni dei campanacci anche a distanze considerevoli, permette al pastore di riconoscerli, distinguerli, individuare la provenienza, valutandone l'intensità, il volume e la frequenza dei rintocchi. La corretta valutazione di tali parametri, legata certamente all'esperienza, assicura al pastore la possibilità di disporre di numerose funzioni "diagnostiche" dello stato degli animali, tutte concentrate in uno strumento. A ciò si aggiunge un'ulteriore funzione dei sonagli, quella cioè di suscitare negli animali un certo spirito gregario, attitudine, quest'ultima, non particolarmente presente nella specie caprina. Le capre giovani infatti, non ancora avvezze ai ritmi del gregge, manifestano una marcata tendenza all'autonomia e all'indipendenza, muovendosi quasi sempre individualmente o per gruppi parentali. Comportamenti simili sono facilmente osservabili fra gli animali non sottoposti all'uso del sonaglio. Come sostengono alcuni informatori, le bestie prive dei campanacci si disperdono facilmente nello spazio, assecondando il proprio temperamento individuale o il bisogno del momento, e intraprendono vie e attività differenti. L'addomesticamento delle capre, nella sua dimensione di "tecnica culturale", rivela come il binomio natura-cultura non rappresenti un'opposizione ma si esprima secondo dinamiche sistemiche e funzionali in cui si combinano attività umane ed animali. Domesticare, come già accennato, non significa trasformare ma verosimilmente conoscere profondamente e organizzare, cioè assegnare un nuovo ordine (anche nel senso della priorità) agli elementi in gioco, in questo caso i comportamenti istintuali. Tutto ciò avviene con una buona dose di considerazione per quelle abitudini animali diffi-

cilmente modificabili. Il rispetto delle necessità primarie è, infatti, sempre garantito nell'azione domesticatrice: «In certi momenti bisogna essere comprensivi e non bisogna disturbarle quando stanno cenando, perché hanno un'ora che può essere un momento che non vogliono essere disturbate. Bisogna capire i movimenti» [G.A.].

Tornando ai sonagli, occorre osservare che, dal punto di vista dei pastori il procedere "casuale" delle capre che ne sono prive denota una somiglianza con i cinghiali, gli animali che in Sardegna esprimono più di tutti la selvatichezza e il disordine ("natura"). Tali caratteristiche sono dichiaratamente opposte alla domesticazione e all'ordine ("cultura"). Quando le capre portano il sonaglio, svolgono all'unisono la stessa attività, proseguendo unite e ordinate nei percorsi di pascolo: «Hanno tutte i campanacci e procedono raggruppate; quando non ce li hanno, vanno ognuna per conto suo, proprio come i cinghiali» [G.A.]. Anche Ravis-Giordani sottolinea, tra gli altri, questo importante aspetto: «Certi pastori mi hanno detto che a seconda del tipo di suono, il campanaccio incita il gregge a disperdersi o a radunarsi... » (Ravis-Giordani 1983: 265). Agli occhi dei pastori l'impiego dei campanacci permette ai loro animali di acuire la tanto apprezzata "intelligenza". A questo proposito, così come è accaduto in altre occasioni, nascono spontaneamente confronti con le pecore, costantemente citate come esempio negativo: le capre prive di sonagli, infatti, brancolano disordinatamente come pecore intontite: «Quando non sono "ferrate" sono come pecore intontite» [G.A.]. I caprari cercano di infondere nei propri animali un certo spirito gregario, incentivando anche il senso di appartenenza identitaria al gruppo. Una volta stimulate, queste due qualità si legano in un rapporto di mutuo consolidamento. Uno dei vantaggi di tutto ciò è la possibilità di un miglior controllo del gregge, senza dover ricorrere alla manodopera esterna per la custodia. Più le capre "sentono" di appartenere al gregge e più si uniformano alle "richieste" del pastore. Gli *input* sonori, così come tutti gli stimoli inviati dal pastore, non scatenano comportamenti estranei alla loro natura ma fanno leva su alcune risposte innate, o meglio "colgono degli istinti" (estrinseci o sopiti che siano), stimolando-

li, incentivandoli e soprattutto indirizzandoli. Ritengo che uno dei traguardi della domesticazione consista proprio nella selezione e nel re-indirizzamento dei comportamenti istintivi che divengono comportamenti funzionali all'allevamento (o almeno compatibili); ciò si realizza nel tempo, mediante rinforzi, correzioni cicliche e consolidamenti. Suppongo che uno degli istinti maggiormente coinvolti nel suscitare il comportamento gregario delle capre sia la paura. Nelle situazioni di pericolo, infatti, esse tendono ad unirsi e procedere in branco. Alcuni informatori sostengono che lo spirito di gruppo si manifesta spontaneamente in presenza di animali predatori o durante i forti temporali che si abbattano in montagna quando, prive della guida del pastore, le capre si dirigono verso l'ovile. In casi come questo, il suono contribuisce fortemente a rafforzare un'andatura congiunta. Lo scalpiccio degli zoccoli e il ritmico belato del gruppo unito accompagna il tentativo comune di sottrarsi al pericolo. L'uso dei campanacci non fa che rafforzare risposte istintuali di questo genere, e il suono e il ritmo divengono un'efficace strumento di controllo in mano al pastore.

Le funzioni dei sonagli sono varie, ed espresse secondo un codice relativamente ricco; nella tab. 1 ne riporto alcune fra le più importanti, indicandole come "funzioni passive". Con tale espressione intendo unicamente sottolineare la passività del pastore rispetto alla fonte sonora e alla stessa produzione del suono, la cui direzione va dallo strumento all'uomo. Quest'ultimo si trova in una posizione passiva, in quanto ricevente di un segnale sonoro. Immediatamente egli attribuisce un significato al suono-segno. L'esperienza assume anche in questo caso un'importanza di prim'ordine: il pastore attinge ai propri saperi per interpretare le varie tipologie di suono. Di fatto, il suo ruolo non è quello di decodificare un messaggio, quanto quello di codificarlo contestualmente, poiché gli animali non sono attivi nell'invio dei messaggi sonori, né consapevoli. È dunque la mente umana il centro di codifica-decodifica dei messaggi, visto che di volta in volta, sulla base di specifiche condizioni, assegna ai suoni significati differenti. Le "abilità in gioco" a cui faccio riferimento nella tab. 1 riguardano esclusivamente i saperi coinvolti nell'attribuzione di

senso ai suoni dei campanacci; è fuor di dubbio che tali competenze si combinano, amalgamandosi, con un vastissimo repertorio di conoscenze sulle proprie capacità fisico-psichiche (facoltà mnemoniche in testa), sulle capre in generale, sul proprio gregge e sui singoli capi in particolare, oltre che sul tempo atmosferico e sulle stagioni, sul territorio, sulle sue risorse e i suoi pericoli.

Tab. 1: Funzioni “passive”

Funzioni	Abilità in gioco
Individuazione di singoli animali	Percezione + riconoscimento del singolo suono + provenienza del suono
Individuazione del gregge	Percezione + riconoscimento dei suoni in accordo + provenienza del suono
Stima della distanza pastore-animali	Volume del suono + conoscenza dello spazio
Identificazione del luogo in cui si trovano gli animali	Provenienza del suono + conoscenza dello spazio
Identificazione del luogo in cui si trova il pastore (in caso di condizioni di scarsa visibilità)	Provenienza del suono + conoscenza abitudini dei propri animali + conoscenza dello spazio = ricomposizione della mappa mentale
Determinazione dell'attività e/o dello stato di salute degli animali	Volume del suono e frequenza dei rintocchi + conoscenza dello spazio

Con l'espressione “funzioni attive” voglio indicare quelle relative agli stimoli sonori originati dai campanacci e diretti agli stessi animali; tali stimoli rappresentano un vero e proprio sprone verso una certa attività (tab. 2). Le “funzioni-attive” scoprono il forte carattere “culturale” dello strumento, rafforzato dal fatto che il fenomeno si attua in assenza del pastore stesso. In questo caso l'aspetto “culturale” riguarda sia il processo sia il prodotto della domesticazione (come attività umana tesa all'organizzazione del comportamento animale), comprendendo sia il livello comunicativo che si stabilisce tra uomo e animale, sia il patrimonio comportamentale appreso condiviso da tutti i capi del gregge.

Nella tab. 2 sono riassunte le principali funzioni “attive” dei sonagli. Ad ognuna di esse corrispondono precise caratteristiche del suono dei campanacci. Di fianco sono elencati i vantaggi che ciascuna funzione “attiva” offre al pastore.

Tab. 2. Funzioni “attive”

Scopi	Vantaggi
Uniformare le attività (pascolo, abbeverata, marcia)	Razionalizzazione dell'uso dello spazio e del tempo
Uniformare il ritmo di marcia	Razionalizzazione dell'uso dello spazio e del tempo
Seguire e mantenere una direzione	Razionalizzazione della conduzione del gregge
Mantenere la compattezza del gruppo	Rafforzamento del gregarismo
Favorire un'identità gregaria	Rafforzamento del gregarismo
Stimolare una maggiore vitalità	Allungamento delle <i>filàdas</i> (aumento della produzione di latte)

Il suono, associato a precisi comportamenti, accompagna con modalità diverse le varie attività della giornata. Attraverso un processo di apprendimento che si realizza mediante l'interazione uomo-animale ma anche attraverso l'imitazione dei propri simili, le capre tendono fin da piccole ad associare ciascuna attività ai rispettivi suoni dei campanacci, secondo un ritmo, un volume, una frequenza specifici. Le prime esperienze si compiono nei primi mesi di vita quando il pastore, seguendo con particolare attenzione il pascolo de *sa leva*³⁶ (le giovani femmine scelte per il rinnovo del gregge), assegna loro i primi piccoli sonagli (*zarrachinéddus*). I giovani animali imparano ad associare le principali attività (la marcia, la corsa, il pascolo, l'abbeverata) alle varie modulazioni del suono dei campanacci, collegandole inoltre alle esortazioni verbali o fisiche del pastore (lancio di pietre, fischi, scuotimento di frasche, battito di mani, ecc.). Il rinforzo positivo in questa prima fase di apprendimento è rappresentato dal livello di benessere raggiunto. Il ritmo della giornata impartito dal pastore deve garantire una certa soddisfazione, facilmente apprezzabile nella vitalità e nella serenità degli animali; per ottenere ciò egli dovrà sapientemente dosare le varie attività nell'arco della giornata. Il cibo e l'abbeverata rappresentano i punti chiave della strategia d'allevamento tesa alla soddisfazione degli animali: lo svezzamento della *leva*, infatti, si attua alternando alimenti differenziati e particolarmente appetibili: latte, erba, frasche, fave, ghiande. Il successivo ingresso nel gregge consolida l'apprendimento poiché le caprette, fino ad allora più esuberanti e indis-

plinate degli individui adulti, debbono adeguarsi ai nuovi ritmi che cambiano di stagione in stagione. L'obiettivo è quello di avere un gregge compatto e allo stesso tempo vivace e "scattante", in modo che le diverse azioni della giornata si susseguano senza tempi morti: «Le rende anche più volenterose, più volenterose vuole dire più allegre; vanno unite, vanno più spedite. Sai cosa vuol dire? Che fanno una *filàda*³⁷ lunga quando sono "ferrate"» [G.A.].

La vasta gamma di sonagli reperibili nel mercato locale, permette ai pastori la scelta di quelli più adatti per peso, suono e dimensioni. Agli animali giovani e a quelli di piccola taglia si assegnano i *zarracchinéddus*, mentre la maggior parte degli animali adulti porta sonagli di medie dimensioni. Oltre ai *pitiòlus* si usano anche i *sonallus* che si distinguono per le dimensioni (ben maggiori), per il suono (più grave e potente) e per la destinazione d'impiego: l'animale che lo porta sta normalmente alla testa del gregge, indicando la strada da seguire³⁸. *Su sonàllu* è destinato, infatti, ai capri castrati (*crabus sanàus*) e alle femmine che durante l'anno non hanno figliato (*bagadias*). Entrambe le categorie sono specializzate nella conduzione del gregge, un ruolo impegnativo che richiede il massimo svincolo da altri interessi: per i maschi quello dell'accoppiamento, per le femmine quello della gravidanza e dell'allattamento. Durante la giornata il ritmo dei campanacci incita ad una certa omologazione dei comportamenti e delle attività. Il suono ed il ritmo costituiscono un livello comunicativo "culturale" che si aggiunge a quelli offerti dalla "natura" (i versi, gli odori, ecc.). Rispetto alle possibilità comunicative naturali, il canale "culturale" appare incompleto, in quanto gli animali non ne hanno pieno controllo, non potendo infatti emettere i messaggi volontariamente. La produzione del suono e le possibilità di modulazione (frequenza e volume), infatti, non dipendono dalla volontà degli animali, rappresentando di fatto un mero epifenomeno del comportamento attuato. Il canale allora, più che "comunicativo" risulta essere "informativo": i messaggi passano attraverso di esso in un'unica direzione. Pur trattandosi di un canale a senso unico, senza possibilità di veicolare messaggi intenzionali (input in ingresso), esso assume un ruolo imprescindibile nella

sua dimensione di diffusore di informazioni (output) anche importanti. La qualità di tali informazioni può essere anche molto elevata, ad esempio in caso di fuga da un pericolo in assenza dell'uomo.

Il suono dei campanacci è utile agli animali-guida (*crabus sanàus* e *bagadias*) per impostare il ritmo del gregge, la marcia, la direzione e le soste, in assenza del pastore. I messaggi inviati dagli animali-guida al resto del gregge, o se vogliamo gli ordini, raggiungono questi ultimi soprattutto attraverso il canale informativo sonoro. Come tutte le capre, anche le guide del gregge non “usano” consapevolmente i sonagli, ma nell'intraprendere determinate azioni suscitano l'imitazione del resto degli animali che, vicini o lontani che siano, sono raggiunti dal suono. L'input sonoro effettua un percorso che ricalca uno schema gerarchico, suggerendo l'andatura, la direzione, o una specifica attività: dai castrati agli animali adulti e da questi agli individui più giovani. Il pastore, quando è presente, rappresenta il vertice della piramide gerarchica, agendo in primo luogo sui castrati e sulle *bagadias*. Ma durante la sua assenza che, come già visto, attualmente si protrae sempre più, gli animali, attraverso l'uso dei campanacci, sono in grado di gestire più autonomamente il tempo e lo spazio. È proprio durante l'assenza dell'uomo che la funzione “culturale” domesticatrice emerge con più forza, attingendo e allo stesso tempo riorganizzando una “natura” che non è solo “ambientale” ma anche “animale”.

3.3.2 Estetica e funzione dei campanacci

I campanacci sono apprezzati, oltre che per l'importante valenza funzionale, anche per la loro funzione estetica. Le qualità estetiche dei sonagli, come afferma Ravis-Giordani, sono riconosciute presso tutti i gruppi pastorali che ne fanno uso:

(...) i pastori corsi, come senza dubbio tutti i pastori che utilizzano questo modo di seguire e di recuperare il gregge, sono ugualmente sensibili all'aspetto estetico dei sonagli. Non solamente alla loro forma, ma al loro suono (Ravis-Giordani 1983: 265).

Nell'uso di tali strumenti i pastori sono generalmente sensibili

ad un'estetica della foggia e ad un'estetica della sonorità. La forma più apprezzata è quella che aderisce ad un modello tradizionalmente connotato che si rifà agli esemplari realizzati a Tonara³⁹ (cfr. Maxia 2005). Anche il materiale, la fattura e il colore risultano importanti nella valutazione estetica, così come in quella funzionale. Non tutti gli informatori riconoscono i materiali di fabbricazione dei campanacci ma individuano facilmente gli esemplari migliori basando inizialmente il proprio giudizio sull'aspetto. L'estetica della sonorità, certamente più difficile da apprezzare per chi non è addetto ai lavori, si basa sulla precisa valutazione di alcune caratteristiche dei suoni. In essa, inoltre, si esprime anche la preferenza per particolari tonalità, oltre che la capacità individuale di comporre i suoni in accordo, qualità quest'ultima in cui alcuni eccellono: «Io non sono proprio un intenditore ma ce ne sono che sono dei perfezionisti e cercano di fare una cadenza musicale. Devono essere dal più piccolo al più grande (...). Si dice *coià su ferru* (sposare i campanacci) perché fa una musica mista, ecco. Se tu vai a scuola di musica impari i suoni, e riconosci il suono che fa questo o quello. Lo stesso deve essere il pastore: deve distinguere questi suoni e sapere chi lo porta» [G.A.]. Come sostiene l'informatore, i migliori risultati si ottengono attraverso l'uso di campanacci di diverse dimensioni (dal più piccolo al più grande): chiaramente ciò mette maggiormente alla prova le doti artistiche del pastore.

Non tutti i caprari assegnano i campanacci all'intero gregge perché, come si è visto, certi animali non ne hanno stretta necessità: alcune bestie, infatti, particolarmente tranquille, non corrono il rischio di smarrirsi. Il maggiore o minore uso di tali strumenti dipende infatti dalla più o meno marcata sensibilità personale del capraro verso l'estetica dei suoni. Coloro che ricorrono maggiormente all'uso dei sonagli mettono orgogliosamente l'accento sulla "musicalità", sulla "melodia" e sulla "festosità" espresse dal gregge: «Dipende dalla passione che ha il pastore. C'è quello che gliene mette molti, quasi uno a ciascuna. Ce ne sono altri che non ci tengono a questi campanacci e ne mettono pochi, pochissimi» [G.A.]. L'apprezzamento estetico della sonorità, legata come ho detto alla sensibilità personale, in alcuni casi si traduce in una ve-

ra e propria passione (*ambizioni*) e, parallelamente, rappresenta un canale di comunicazione estetica tra sé e gli altri pastori. L'accordo sonoro di un gregge veicola sul piano estetico-comunicativo un messaggio carico di valenze autorappresentative e di orgoglio. I destinatari principali di tale messaggio sono senza dubbio i colleghi pastori, ma anche altri fra coloro che frequentano *su sattu* (la campagna) non restano insensibili; il messaggio sonoro rappresenta anche il tentativo di testimoniare il proprio "lavoro ben fatto" nella sua doppia dimensione estetico-funzionale. In ciò è ravvisabile anche un'esplicita ostentazione delle capacità pratiche (legate alla prosperità e al benessere del bestiame) ma anche della propria sensibilità estetica (espressa soprattutto nella scelta delle tonalità e nella ricerca dell'accordo tra suoni). L'esperienza "estetica", attraverso la propria efficacia espressiva e la possibilità immediata di diffusione, è un ottimo canale per rappresentare agli altri le proprie capacità operative e i propri risultati. La bellezza espressa dal gregge "ferrato" nella sua dimensione comunicativa è per molti un'esigenza di prim'ordine: «Ci sono pastori che ci tengono di più, anche per far bella figura: un gregge "ferrato" è sempre più bello di uno che non ne ha: è come una donna con gli orecchini» [S.M.]. Attualmente l'uso di recinzioni, garantendo una più efficace custodia del gregge, suggerirebbe l'abbandono dei campanacci ma è ravvisabile, soprattutto nei giovani, una passione particolare per l'uso di tali strumenti. In essa confluiscono esigenze di autorappresentazione, competizione ed ostentazione del saper fare, particolarmente care ai soggetti giovani: «Quando portiamo le capre in basso (a valle) lo mettiamo a tutte *su pitiòlu*: è più bello sentire le capre così, e in paese si accorgono che stiamo passando noi» [B.L.].

3.3.3 Richiamare le capre

Tra gli "strumenti" adottati nell'allevamento caprino spicca il sistema di denominazione. L'attribuzione dei nomi agli animali è un fenomeno piuttosto diffuso presso le popolazioni che praticano l'allevamento; i modi adottati in Sardegna, come sostiene Marinella Lörinczi, sono piuttosto simili ad altri diffusi nel nostro continente: «I modi più diffusi di denominare con nomi propri le

pecore, le capre, i porci e i bovini in mandria non presentano molto di caratteristico, rispetto ai modi diffusi in Europa e anche nel resto del bacino del Mediterraneo» (Lörinczi 1984: 279). Il sistema di denominazione individuale delle capre è estremamente funzionale al regolare svolgimento del lavoro del pastore. È spesso il colore del manto a suggerire il nome, a volte la forma delle corna, ma è molto influente anche la particolarità del carattere dell'animale, la sua percepita unicità⁴⁰ (cfr. Angioni 1989: 93-101). In certi casi è il nome stesso della madre ad essere trasmesso alla figlia, individuando la stirpe, e talvolta questo è completato da un aggettivo che permette di distinguerla e qualificarla allo stesso tempo. L'aggettivo indica spesso una caratteristica dell'indole, visto che la somiglianza con le altre capre imparentate può essere notevole: «Il nome lo dà il colore, e anche la generazione; questa si chiama *Gomàre* (Comare), e questa, la figlia, si chiama *Gomàre bianca*; ma può essere anche del carattere, come *Quaddighèra* (Capricciosa)» [P.M.]. Per il pastore, assegnare i nomi ai capretti è un'azione estremamente spontanea e immediata. Diversi sono gli appellativi che i pastori hanno elencato. Tra questi: *Bella*, *Pibera* [Vipera], *Quaddighèra* [Capricciosa], *Gomare* [Comare], *Cerèja* [Ciliegia], *Caramella*, *Pudda* [Gallina], *Caterina*, *Mundicca* [Raimonda], *Burricca* [Asina], *Mèndula* [Mandorla], *Canùda* [dal manto grigio], *Corrètta* [che ha un corno solo], *Bràjitta* [bianca e rossiccia], spesso riutilizzabili per altre capre con esse imparentate, previa trasformazione in vezzeggiativo o diminutivo: *Murritta*, *Bellijèdda*, *Piberèdda*, *Caramelèdda*, *Mundichèdda*, *Burrichèdda*, *Mendulèdda*.

Attualmente i nomi sono meno indispensabili che in passato, quando in genere il lavoro prevedeva l'unione di due o più greggi di padroni diversi. Allora avere un sistema di nomi, attraverso cui richiamare i propri animali mescolati nel gregge comune, era di assoluta importanza: ciascun pastore era tenuto a mungere le proprie bestie. Il nome assicura al pastore due funzioni importanti: quella del riconoscimento e quella del richiamo. Esso è anche uno strumento mnemotecnico attraverso cui il pastore memorizza la fisionomia dei capretti appena nati in modo da poterli assegnare correttamente alle rispettive madri per la poppata. Il richiamo è

utile in moltissime occasioni: durante la mungitura, al pascolo, in situazioni di pericolo o in caso di sconfinamento in terreni vietati. Solitamente in ciascuno di questi casi, al pronunciamento del nome dell'animale segue un ordine verbale. L'animale riconosce il suono del proprio nome e comprende che ci si sta rivolgendo a lui: «Lo capiscono, come gli uomini: solo che non possono rispondere. Lei si abitua a quel nome; ce ne sono due che chiamo una *Caramèlla* e l'altra *Caramellèdda*, una la mamma e l'altra la figlia: se chiamo *Caramellèdda* viene proprio lei» [U.P.]. Oggi il pastore deve spesso gestire un gregge numeroso e c'è pertanto una maggiore difficoltà ad attribuire tanti nomi diversi. La difficoltà è aumentata anche in ragione del fatto che gli animali produttori sono sostituiti più velocemente rispetto al passato e che il pastore trascorre sempre meno tempo in loro compagnia. Il risultato è che attualmente, soprattutto nelle greggi più numerose, si verifica una certa contrazione della varietà dei nomi: la tendenza è ad usare soprattutto l'appellativo ereditato dalla madre più un aggettivo.

Oltre ai richiami individuali garantiti dal sistema zoonimico, il pastore si avvale di altri mezzi comunicativi che permettono un certo controllo dell'attività del gregge. Durante il pascolo o qualsiasi spostamento nel territorio, gli ordini rivolti agli animali assumono la forma di fischi, parole o versi spesso urlati. Ciò rappresenta un vero e proprio sistema relazionale simbolico, grazie al quale il pastore guida e indirizza il flusso del gregge. Le grida e i fischi hanno il potere di incitare ad un passo più celere o più lento, o di invitare ad un cambiamento di direzione, a raggrupparsi, ecc.. Al mattino, all'arrivo del pastore in campagna, il primo compito è quello di radunare le capre sparse nei pressi dell'ovile. Il pastore ricorre a specifici termini che pronuncia ad alta voce: «*tòccat a das abojinài*» (bisogna richiamarle con le grida) [P.M.]. Occorre osservare che anche l'uso di richiami di questo tipo comincia a ridursi, in quanto l'abitudine a ricevere la razione di fave ogni mattina (soprattutto nella stagione estiva), stimola un radunarsi spontaneo. Il fischio è utile soprattutto quando il pastore intenda modificare la direzione o l'andatura degli animali durante il pascolo; gli ordini si diversificano a seconda della lunghezza.

Sa boji è utilizzata soprattutto in situazioni note, e serve a riportare alla memoria dell'animale un messaggio già acquisito: «Se la fischio mentre si sta avvicinando ad una proprietà, è per spostarsi. La voce serve quando è stata già abituata: se è già passata in quei posti e sa che non deve entrare in un possesso, tu lanci una *boji* e lei lo capisce» [P.M.].

Anche le pietre sono utilizzate come “messaggi” direzionali; talvolta sono scagliate a mano, ma quando la distanza che intercorre tra il pastore e le capre si allunga si ricorre alla fionda. Essa, ancora parzialmente in uso, rappresenta un ottimo strumento per correggere la direzione del gregge. Denominata *curria*, costituita da una sottile striscia di cuoio di circa un centimetro e mezzo di larghezza, presenta una lunghezza che va da un metro e mezzo a due metri circa. Viene tenuta in mano alle estremità; al centro, dove si crea la curva, si mette una pietra. Il pastore fa roteare velocemente la striscia di cuoio e al termine del giro libera un'estremità in modo che la pietra, svincolata, segua la tangente. Lo scopo è quello di far giungere la pietra vicino alle capre in errore di percorso, all'esterno del gruppo e in un punto opposto rispetto alla direzione voluta. Di solito un buon pastore di capre è anche un buon lanciatore. L'uso della fionda rappresenta senz'altro il rimedio più estremo al quale si ricorre quando siano falliti gli altri i tentativi di richiamo (fischi e grida), o in casi di pericolo imminente (ad esempio di fronte a sconfinamenti in terreni coltivati): «Con la fionda la capra ubbidisce di più; capisce di più con la pietra di fiume» [U.P.].

4. *FILÀDAS*: LE VIE DEL PASCOLO

4.1 *La filàda*

Al mattino, terminata la mungitura e la distribuzione della razione di fave, le capre sono avviate al pascolo. È questo il momento in cui matura la decisione di impostare la direzione verso cui il gregge dovrà pascolare durante quella giornata. Una volta avviato, esso percorrerà una strada particolare, segnata esclusivamente dai propri odori; in mancanza di questi, nel caso si tratti di una prima “uscita” invernale dopo una stagione trascorsa nella zona estiva, o viceversa, il gregge farà ricorso all’ottima memoria e riprenderà i sentieri tracciati durante l’anno precedente. Il percorso effettuato dagli animali e l’atto d’avvio del pastore che li indirizza, sono indicati con lo stesso termine: la *filàda*⁴¹. Il significato di questa parola si avvicina notevolmente a quella in uso presso i pastori della vicina isola di Corsica, studiati da Ravis-Giordani:

Riguardo a questa pratica, la parola “invistita” presenta tre significati diversi ma abbastanza vicini; è da un lato il tragitto percorso dal gregge in una giornata (o in un lasso di tempo maggiore), il punto più lontano di questo percorso, in riferimento all’ovile (il punto di ritorno in qualche modo), e l’orientamento dato al mattino dal pastore, quando egli ne dà uno (Ravis-Giordani 1983: 255).

Il triplice significato del termine corso, tuttavia, non corrisponde perfettamente a quello sardo: *filàda* a Villasalto coincide con i concetti di percorso e di atto umano dell’orientare. Nella mente dei pastori villasaltesi l’itinerario da percorrere e l’azione positiva d’avvio sono così fusi tra loro da richiedere un unico appellativo. Il percorso è il risultato dell’incontro tra la progettazione umana, le regole d’accesso alle terre contigue all’ovile, alcune

caratteristiche comportamentali innate delle capre. In fase di progettazione, l'articolazione dei percorsi è l'esito di una lettura dello spazio realizzata seguendo in un certo senso anche l'"ottica" dell'animale. Nell'ambito della scelta quotidiana dell'itinerario il pastore interviene più o meno attivamente, lasciando un certo margine di libertà alle volizioni delle bestie. In entrambi i casi la *filàda* può essere vista come il punto nodale dell'incontro tra le doti naturali dell'animale e le capacità umane.

In un certo senso il pastore usa l'istinto della bestia come *feedback* per la verifica più o meno immediata dell'efficacia della progettazione degli itinerari o della buona scelta del percorso quotidiano. Nello specifico, i caratteri istintuali considerati più utili alla scelta quotidiana del percorso coincidono con la capacità di avvertire con largo anticipo, rispetto alla sensibilità dell'essere umano, eventuali mutazioni delle condizioni meteorologiche, oltre che di presentire pericoli naturali d'altra natura (principalmente animali predatori). Tali capacità si manifestano in una specifica propensione ad indirizzarsi, la mattina, verso una via particolare. Le diverse manifestazioni dell'istinto degli animali incontrano la dimensione umana che si basa su conoscenze, saperi tramandati, esperienze individuali, volontà e capacità di fare scelte razionali. Nonostante l'insormontabile diversità tra istinto e capacità umane, nell'attività di pascolo sia l'uno sia le altre giocano il proprio ruolo nel determinare buoni o cattivi risultati. La base comune sulla quale i due fattori interagiscono, in cui l'"umano" e l'"animale" s'innestano, è offerta dalle oggettive condizioni ambientali. Come ho già detto, lo spazio condiviso rappresenta una piattaforma dialettica sulla quale i soggetti realizzano un certo scambio comunicativo. In questa dimensione in qualche modo interattiva l'uomo esprime i propri messaggi principalmente in forma di ordini da eseguire: la partenza del gregge dall'ovile è accompagnata da specifici segnali umani, in forma di fischi, grida e lanci di pietre, così come l'eventuale conduzione al pascolo. L'animale, a sua volta, lancia messaggi prevalentemente inconsapevoli, ed è merito della capacità interpretativa umana la loro corretta decodifica. Da qui scaturisce una scelta che si rivela razionale quando ottiene risposte corrette in termini d'adattamento alle

caratteristiche spazio-ambientali e in termini produttivi. Anche l'*invistita* corsa si presenta come l'intersezione fra l'atto umano dell'orientare e i fattori naturali: «Le regole sono date dal pastore, e la regolarità viene dal terreno» (Ravis-Giordani 1983: 253). Nel bacino d'utenza di un gregge possono sussistere grandi variazioni d'altitudine, la presenza o meno di rocce, macchia o alberi, zone con maggiore o minore produzione d'erba, zone secche o umide, con o senza la presenza di ruscelli o d'abbeveratoi. Tali condizioni influenzano tanto l'istinto animale, che interpreta questi o quei fattori fisico-ambientali come elementi favorevoli o avversi, quanto l'azione umana, che deve tenere in considerazione quell'istinto, ma che deve inoltre mettere in conto elementi di razionalità e progettualità che le sono propri⁴². Ciò emerge chiaramente nell'addestramento del gregge alla *filàda*, che non consiste nell'imporre agli animali comportamenti forzati ma piuttosto nell'assegnare una certa regolarità al loro procedere, in base alle esigenze umane, a fronte di un comportamento interamente definito dall'istinto.

Uno dei principali fattori ambientali nella scelta del percorso più adatto è la condizione atmosferica. Essa cambia col mutare dei mesi e non è raro che ciò avvenga bruscamente da un giorno all'altro. Occorre pertanto avere sempre qualche percorso alternativo, soprattutto quando si manifestano improvvisi mutamenti del clima. Un pastore capace deve essere in grado di leggere nei suoi animali alcuni segni che gli indicano le condizioni di salute, lo stato delle gravidanze, ma anche il possibile evolvere delle condizioni atmosferiche. Le capre percepiscono in anticipo i temporali e lo manifestano attraverso particolari comportamenti che il pastore osserva con attenzione, caratterizzati principalmente da irrequietezza e da scontri apparentemente immotivati, talvolta anche violenti. Occorre tenere in considerazione queste manifestazioni, soprattutto se gli animali si mostrano riottosi ad intraprendere la via indicata dall'uomo. Una cattiva valutazione di questi segnali, o un'errata previsione dell'evolvere del tempo porta il gregge a modificare *in itinere* il percorso intrapreso. Il rifiuto di seguire la *filàda* indicata dal pastore deve essere distinto da altri comportamenti che, pur simili, riflettono più semplicemente una

certa stanchezza di quel percorso. Talvolta il desiderio di cambiare percorso prevale sulla scelta che il pastore effettua sulla base delle osservazioni del tempo atmosferico. Il desiderio di cambiare *filàda* non è sottovalutato dai pastori che riscontrano effetti positivi nella varietà. Le capre affrontano più volentieri il cammino, nutrendosi abbondantemente. Una buona giornata di pascolo può offrire apprezzabili differenze nella produzione di latte, valutabili nel breve periodo, anche da un giorno all'altro: «... le aiuta per il latte. Per il latte, rimangono più sane... La capra adora quei percorsi, è come quando tu sei rinchiuso, poi ti metti a giocare a pallone... ti concedi uno sfogo, o ti fai una corsa; è uno sfogo per loro» [G.A.]. La capacità d'interpretazione è di primaria importanza anche quando le capre avvertono la presenza di animali predatori in una precisa direzione. Il pastore che, inconsapevole della presenza del pericolo o incapace di comprendere i segnali delle capre, si proponga di mandarle in quella *filàda* incontrerà parecchie resistenze da parte dei suoi animali. L'atto umano, forte della sua esperienza, prende totalmente le redini del gregge quando si presentano condizioni particolari, quando cioè sia necessario salvaguardare le proprie esigenze di produzione, in termini di prevenzione dei danni e di rispetto delle scadenze commerciali.

Riassumendo, il pastore è posto ogni giorno di fronte alla scelta del percorso e deve tener conto di diversi fattori: lo stato di salute del bestiame, la situazione delle gravidanze, le condizioni atmosferiche e gli eventuali sviluppi. In questa scelta rientrano inoltre la precisa conoscenza delle varietà vegetali che crescono in quel dato periodo, e in certe condizioni, e della quantità di spazio percorribile dal gregge, tenendo conto della lunghezza della giornata che varia secondo le stagioni. Solo dopo una valutazione di queste variabili, il pastore si accinge ad impostare *la filàda*. La scelta non è facile dunque, ma chiaramente molto più immediata di quanto non paia dopo la lettura di una sua descrizione. L'impostazione della *filàda*, per dirla con André Leroi-Gourhan, si estrinseca in concatenazioni operazionali meccaniche (Leroi-Gourhan 1977: 272-276): i pastori hanno dovuto fare uno sforzo di riordino concettuale per comunicarmi le diverse variabili in base alle quali scelgono una direzione di percorso piuttosto che

un'altra. Ma nella pratica quotidiana la scelta non ha bisogno di concettualizzazioni esplicite: così come le capre si avvalgono del proprio istinto, così il pastore agisce sulla base di programmi elaborati nell'ambito della propria esperienza, e dei saperi tramandati dai più anziani.

Le concatenazioni operazionali meccaniche sono la base del comportamento individuale e rappresentano nell'uomo l'elemento essenziale della sopravvivenza. Esse si sostituiscono all'istinto nelle condizioni tipicamente umane in quanto rappresentano un livello elevato di disponibilità cerebrale (Leroi-Gourhan 1977: 273).

La coscienza lucida gioca un ruolo limitato quando le condizioni dell'azione rientrano nella normalità, cioè quando si mantengono simili nel medio periodo. Essa, in questo caso, interviene esclusivamente per adattare gli anelli dei vari programmi disponibili. Ma in presenza di condizioni eccezionali, la coscienza del pastore può intervenire in maniera incisiva, innestandosi nelle concatenazioni operazionali: «Il cervello umano, così com'è costruito, cede una parte della propria disponibilità creando quei programmi elementari che garantiscono la libertà del suo comportamento eccezionale» (Leroi-Gourhan 1977: 274). Il tentativo di arginare i problemi legati all'eccezionalità si manifesta, a monte, in una progettazione di percorsi dalle caratteristiche differenti, comunicanti talvolta tra loro o collegati direttamente all'ovile. Ma nel quotidiano l'eccezionalità va affrontata con una lettura lucida delle variabili in campo, attraverso il ricordo delle esperienze passate, il bagaglio di conoscenze ereditate, la capacità di comprensione del comportamento animale e l'intelligenza. La vita in montagna, nonostante le ingegnose precauzioni di chi ci lavora, riserva sempre qualche sorpresa. Non è raro che durante il pascolo giunga un violento acquazzone, la grandine o addirittura la neve, o che cominci a soffiare il gelido Maestrale al quale le capre sono molto sensibili. In casi come questi, il gregge, soprattutto se sta compiendo uno dei percorsi più ampi, ha sempre la possibilità di abbandonarlo e di dirigersi, grazie alla presenza di percorsi alternativi, verso l'ovile o verso luoghi in cui il riparo di grossi alberi allevii in qualche modo gli effetti delle bizzie del

tempo. L'abbandono temporaneo del percorso non impedisce che il gregge, una volta passato il momento peggiore, riprenda la consueta via. A nulla varrebbero, infatti, l'esperienza e i programmi intelligenti dei pastori, se le capre non fossero affezionate esse stesse ai tanto calcati tratturi o se mancassero di memoria.

La lunghezza e, di conseguenza, il tempo di percorrenza variano notevolmente in base al periodo e alle condizioni della terra. Quando le capre gravide stanno per partorire, ad esempio, il pastore sceglie percorsi più agevoli e brevi, in modo che sia più semplice il recupero dei capretti appena nati che, a differenza degli agnelli, non sono soliti mettersi immediatamente al seguito della madre. Il percorso più breve è preventivamente conservato integro proprio a questo scopo. Il pastore, oltre a scegliere un percorso agevole, fornisce gli animali di campanaccio per individuare più facilmente quelli che hanno abbandonato *la filàda* e si sono rifugiati sotto gli alberi, per partorire. La lunghezza delle *filàdas* è maggiore nei periodi estivi e si riduce man mano che avanza la stagione più fredda; a Monte Genis le *filàdas* raggiungono le maggiori estensioni. Ravis-Giordani osserva lo stesso fenomeno in Corsica:

In tutto, questa "invistita" quotidiana copre in media una decina di chilometri. Il suo perimetro si allunga man mano che la stagione avanza, man mano che le bestie danno meno latte e provano meno il bisogno di essere munte (Ravis-Giordani 1983: 255).

La quantità di animali pare non influire direttamente sul numero delle *filàdas*: ho osservato casi di greggi relativamente ridotte ma con ampie possibilità di percorsi. Ritengo che la quantità dei sentieri d'ogni ovile sia "suggerita" soprattutto dalle condizioni del suolo: la disposizione dei rilievi, la ricchezza del pascolo, le fonti o i corsi d'acqua, l'esposizione al sole e ai venti. Per molti pastori la scelta dei percorsi è legata, oltre che alle condizioni del terreno e ai microclimi, anche alla posizione di pascolo de *su 'agadiu* (il gruppo delle femmine mai fecondate); nel periodo dei parti le capre *agadias* stanno con i capri, separate dal resto del gregge, ora composto esclusivamente da capre pregne. I pastori assegnano ai capri e a *su 'agadiu* una zona satellite di pa-

scolo non eccessivamente distante dall'ovile invernale, dove accudiscono le capre in procinto di partorire, ben più numerose e bisognose di cure.

La necessità di poter controllare a vista i movimenti de *su 'agadiu* fa sì che il luogo scelto non sia troppo distante: in base agli spostamenti di questo gruppo, il pastore si rende conto delle condizioni generali. Il tratto che separa i due territori di pascolo deve però essere sufficiente a garantire l'assenza di contatto tra i due gruppi. Si cerca così di evitare il contatto tra capre gravide e maschi, notevolmente pericoloso per i nascituri. Il compromesso tra la necessità di tenere i due gruppi separati e quella di averli all'occorrenza sott'occhio si traduce nella scelta di una zona di pascolo satellite che avviene considerando sia la direzione del vento, sia i punti fornitori d'acqua, ma soprattutto l'autosufficienza del pascolo. Su *'agadiu* e i maschi non ricevono alcuna razione di fave e non sono avviati al pascolo. Nonostante l'assenza di un vero e proprio caprile, la zona satellite è formata da uno spazio in cui gli animali riposano e da qualche *filàda*. I percorsi sono scelti istintivamente dagli stessi animali in base alle condizioni naturali. Il pastore, grazie alla sua esperienza, alla conoscenza degli animali, al continuo monitoraggio delle condizioni atmosferiche è in grado di intuire quotidianamente la scelta di percorso de *su 'agadiu*. Questa sua capacità, che assume l'istinto animale come modello di "ragionamento" sugli eventi naturali, ha un considerevole ritorno pratico: egli, prevedendo le mosse de *su 'agadiu*, potrà avviare il gregge delle capre pregne in un percorso particolare, scongiurando così ogni possibilità di contatto tra i due gruppi.

Una buona conoscenza dell'istinto torna utile anche in sede di addestramento delle capre alle *filàdas*. Quando un pastore forma un nuovo gregge, deve insegnare pazientemente i percorsi alle proprie capre. Spesso, se si stabilisce in un ovile preesistente, con annesso il territorio di pascolo, sfrutta i percorsi già segnati sul terreno. In ogni caso, per un certo periodo, accompagna il gregge correggendo eventuali mutamenti di direzione e assecondando, allo stesso tempo, alcuni "suggerimenti" dell'istinto degli animali. Le abitudini del gregge, una volta consolidatesi, diventano

comportamenti unanimemente condivisi; da ciò deriva la difficoltà di introduzione di nuovi capi. In questo modo il gregge apprende le *filàdas* e molto raramente le abbandonerà: «Loro si abituano alle *filàdas* che facciamo fare loro, poi conoscono il posto che percorriamo e partono decise. Non sgarrano, anche fosse di notte...» [U.P.]. L'apprendimento si affianca all'istinto dell'animale dando luogo ad un vero e proprio attaccamento ai sentieri di pascolo. Ciò avverrà più facilmente in quei casi in cui il pastore avrà assecondato maggiormente le inclinazioni degli animali. Poiché essi s'affezionano ai percorsi, è difficile che due greggi differenti si mescolino; accade però, anche se molto raramente, che alcuni capi abbandonino la propria *filàda*, mettendosi al seguito del gregge sbagliato. Ciò avviene con maggiore frequenza per le capre "comprate", cioè per quegli animali che non sono nati in zona e che devono ancora abituarsi ai percorsi. L'incontro tra greggi diverse rappresenta ancora oggi un pericolo, soprattutto in periodo di epidemie. La diffusione di malattie, talvolta piuttosto pericolose (recentemente la cosiddetta "lingua blu"), avviene principalmente in questo modo⁴³.

La *filàda* è un percorso dunque, non da intendersi però esclusivamente come luogo del passaggio, del semplice transito da una zona ad un'altra; esso è principalmente lo spazio di vita delle capre e come tale garantisce l'espletamento delle varie necessità del gregge: è uno spazio itinerante. Se escludiamo l'ovile coi suoi recinti, che sono opera umana e limitano in qualche modo l'istinto dell'animale, non resta altro che la *filàda*. È lo spazio nel quale gli animali si arrampicano, saltano e riposano, la loro vera "abitazione", il luogo della loro vita. L'ovile è il luogo deputato all'incontro con il pastore: quando questi è assente si può esser certi che manca anche il bestiame. A parte il primo periodo di vita che coincide con l'allattamento, le capre trascorrono larga parte del loro tempo in *filàda*. Sostano all'ovile solamente la mattina per essere munte, per allattare i propri piccoli e per mangiare la loro razione di fave. La giornata si consuma dunque non tanto all'ovile quanto in montagna, in un'alternanza di marcia e soste, in una particolare *filàda*.

4.2 La progettazione dei percorsi

Intendo ora descrivere le principali tappe che caratterizzano ogni *filàda*, coincidenti con i momenti della marcia, dell'alimentazione e del riposo delle capre. Mostrerò le differenze di conduzione del bestiame tra un passato recente in cui l'uomo accompagnava costantemente le proprie bestie al pascolo e un presente in cui il tempo di lavoro si è ridotto a poche ore quotidiane, trascorse quasi esclusivamente all'ovile. Descriverò anche l'organizzazione del pascolo negli ovili invernali. A questo proposito, ho voluto anche riprodurre graficamente le *filàdas* sulla carta geografica, in maniera da avere un'idea più realistica delle dimensioni spaziali dei tragitti. Questo espediente permette infatti di mettere in evidenza i vincoli dello spazio ma anche le possibilità di scelta, confermando quanto sostenuto più di una volta dai pastori, e cioè che la natura fisica dei luoghi suggerisce fortemente le forme, le dimensioni e le direzioni delle *filàdas*, nonché la posizione dell'ovile e dei punti principali.

Gli ovili non sorgono in luoghi a caso. A Villasalto alcuni ovili invernali si trovano su aree in cui si scorgono le tracce di insediamenti pastorali del passato. Tali tracce a volte coincidono con le ubicazioni attuali, altre volte si trovano a poca distanza. La coincidenza della scelta dei medesimi luoghi è dovuta alle identiche esigenze, di oggi come di ieri, sia di disporre di uno spazio in cui risultino agevoli le principali operazioni (radunare le capre, mungere, attendere ai capretti), sia di assecondare la necessità del bestiame di avere un forte punto di riferimento e validi ripari. Una caratteristica comune a tutti gli ovili è quella di sorgere più o meno al centro dell'area di pascolo. I pastori cercano di sfruttare il territorio in maniera razionale, impostando una serie di percorsi tutt'intorno all'ovile. Nelle rappresentazioni grafiche che ho realizzato, ogni singola *filàda* assume spesso la forma di un petalo, poiché il punto d'origine e il punto d'arrivo del percorso coincidono con il nucleo centrale dell'ovile. Si parte sempre dall'ovile e si rientra all'ovile, in un moto di andata e ritorno solo raramente coincidenti: la *filàda* è infatti un giro, e generalmente la sua forma è quella di un'ellisse più o meno allungata. Gli ovili del pas-

sato hanno mantenuto gli stessi percorsi che avevano un tempo; ciò è facilmente verificabile quando si tratta da ovili di famiglia. Ma è certamente probabile, come ipotizza Ortu, che le reti dei percorsi abbiano più di una volta influenzato la posizione degli ovili di nuova formazione.

Qualità e tracciatura delle *filadas* debbono quindi condizionare la posizione del *cuili*, e viceversa. Da qui la sorprendente antichità di molti *cuilis* che appoggiati ad un pendio, al riparo dal maestrale e in buona posizione di vedetta, lasciano di frequente (...) la loro impressione indelebile nella toponomastica locale (Ortu 2000: 50).

I pastori che da giovani hanno lavorato con i familiari ricordano i medesimi giri delle capre. Ritengo, comunque, che la ricerca del punto adatto alla realizzazione dell'ovile abbia, nella maggior parte dei casi, giocato il ruolo principale. Lo spazio agrario da queste parti non subisce frequenti e incisive modificazioni se non in quei pochi casi in cui si realizzano nuove vie d'accesso alle terre, quali strade di penetrazione agraria o piccoli ponti, quasi sempre iniziative private legate alle esigenze degli allevatori. Le altre forme d'intervento sui pascoli si limitano alle recinzioni realizzate con materiale di recupero o, più efficacemente, con la rete metallica. Ciò non provoca cambiamenti nella forma e nel numero delle *filàdas*, anche se ha causato una certa riduzione della loro ampiezza.

Le *filàdas*, più brevi che in passato dunque, sono il risultato di un modello di pascolo che non prevede più la figura del sorvegliante a tempo pieno: gli animali, non sollecitati nella marcia, riducono lo spazio e il tempo effettivo del pascolo, concedendosi pause più lunghe e andature più lente. L'accorciamento della *filàda* è un fatto normale quando le condizioni climatiche impediscono agli animali di procedere; ma è assolutamente da evitare se il clima è favorevole. Un tempo la buona conduzione delle bestie al pascolo rifletteva un certo prestigio del pastore. Oggi i pastori anziani giudicano con lo stesso metro i più giovani che disertano quasi completamente le *filàdas*: «... è così: uno che si impegna lo pascola il bestiame; uno che non si impegna magari le trascura e fanno *filàdas* più corte» [G.A.]. L'assenza della guida umana du-

rante il pascolo comporta perciò la rinuncia ad una parte di guadagno. Una buona giornata di pascolo è ancora oggi il presupposto di una buona produzione di latte, sotto il profilo quantitativo e qualitativo: «Se io le mando via da qui, al posto di farle fare questa traversa, le faccio scendere qui, loro scendono: tutto questo tratto non l'hanno fatto. Quindi accorciano e risalgono sopra più in fretta. Magari te le trovi dalle quattro del pomeriggio, dalle cinque del pomeriggio coricate qui sopra, ferme» [B.L.]. Per un pastore avere le capre “ferme” si traduce direttamente in una minore produzione di latte la mattina successiva. Poiché i tempi e gli spazi delle *filàdas* aumentano con l'arrivo dei primi tepori primaverili e con l'allungarsi delle giornate, i pastori devono regolare i tempi di partenza dall'ovile, delle tappe intermedie e del rientro. «Specialmente quando comincia ad arrivare il mese di marzo, che le giornate cominciano ad allungare devi cercare di farli fare *la filàda* un po' lunga in modo che... devi calcolare, ti devi regolare un po' tu. Calcoli e dici: -se le faccio fare qui, per scendere giù, invece di arrivare all'una arrivano un'ora più tardi. Quell'ora che arrivano più tardi loro te le troverai sempre più tardi di sera, ch  magari al punto dove devono coricarsi arrivano all'imbrunire e non arrivano un'ora prima. Quindi devi calcolare quelle cose» [B.L.].

Oltre ai vincoli di natura spaziale, sono tenute in considerazione le differenze climatiche legate alle diverse zone: l'ovile invernale deve assicurare un microclima caldo-secco, favorevole alla salute dei capretti che si trovano all'interno degli *ailis*, ma anche alle capre adulte che, in caso di condizioni climatiche critiche, possono giungere da qualsiasi percorso per ripararsi. L'ovile   pertanto il principale punto di riferimento delle capre, e la presenza dei capretti stimola in esse il rientro puntuale. Ma esistono anche altri importanti punti di riferimento che si trovano nei percorsi stessi delle capre. Si tratta di spazi adatti al riparo e al riposo notturno (*is accontonadr xi s*, detti anche *croccadr xi s*): le capre infatti sono solite dormire all'aperto. Ciascuna *filàda* ne possiede almeno uno, individuato solitamente nell'ultimo tratto del percorso di rientro all'ovile. Tale spazio non deve essere troppo distante poich  al mattino presto le capre devono essere radunate e condotte all'ovile per essere munte. Esso deve inoltre garantire

quelle condizioni climatiche favorevoli al riposo: a questo scopo sono molto validi costoni di roccia, gruppi di alberi ed anfratti che offrano un efficace riparo contro il vento.

4.3 *Ritmi umani e ritmi animali*

D'inverno la giornata di lavoro comincia presto, tra le cinque e le sei. A quell'ora ciascun pastore va incontro agli animali nel tratto finale della *filàda* cominciata il dì precedente. Le capre, dopo aver dormito nell'*accontonadròxiu*, di solito intraprendono da sole la via dell'ovile, ma è compito del pastore radunarle perché nessuna si perda o si attardi nel percorso. Egli deve cercare di accompagnarle con calma verso il caprile, facendo in modo di non spaventarle, poiché movimenti bruschi o andature veloci potrebbero far perdere loro il latte. Questa fase iniziale del lavoro di ogni giorno è spesso condotta da almeno due persone: coloro che lavorano da soli in genere scambiano il favore tra "vicini di ovile"⁴⁴: occorre essere almeno in due per "circondare" le bestie (*ingiriài is cràbas*) e condurle a *sa corti* (il recinto dell'ovile adibito alla mungitura). Una volta rinchiusa nell'ovile, verso le sette e mezza, le capre sono munte e allattano i piccoli. A mezza mattina sono nuovamente avviate al pascolo. Il pastore le accompagna per un breve tratto, in modo da assicurarsi che intraprendano la *filàda* scelta; verso mezzogiorno si reca sul luogo dell'appuntamento con l'autocisterna del caseificio per la consegna del latte, dopodiché è libero di tornare al paese. L'attuale modello di pascolo offre certamente maggior tempo libero ai pastori; ma solo sino a qualche decennio fa, quando ancora resistevano alcune colture, la giornata dei pastori prevedeva ben poche pause. Il vecchio sistema di pascolo imponeva, oltre che una presenza più assidua, anche l'esercizio di tecniche specifiche. Nell'ambito della *filàda* il pastore distingueva operativamente le fasi di marcia da quelle di pascolo: la marcia aveva lo scopo quasi esclusivo dello spostamento da una zona di pascolo ad un'altra o da un punto di riferimento all'altro (ad esempio dal luogo del riposo all'ovile); il pascolo coincideva più marcatamente con i tempi e gli spazi della

nutrizione delle capre. In questa fase i pastori *morigànt is crabas* (mescolavano le capre) anche durante le ore notturne. «Sì, mescolate... ci vuole una tattica, perché quando davo loro un piccolo cenno era per camminare: quando dovevano pascolare io facevo finta di non esserci neppure. Quasi quasi neanche mi vedevano» [G.A.]. Durante il pascolo il pastore accompagnava le capre senza farsi vedere né sentire: la sua presenza non invadeva lo spazio degli animali, ma interveniva ugualmente nei loro ritmi: «Lanciavo loro pietre, acchiappavo pietre così, gliele lanciavo lontano, senza dir loro nulla. Capivano che bisognava camminare. In certe zone di bosco acchiappavo le fronde degli alberi, senza neanche fiatare: tagliavano in fila indiana come animali selvatici» [G.A.]. Agendo in questo modo, le capre procedevano senza esplicite intrusioni da parte del pastore, secondo ritmi apparentemente confusi con gli eventi naturali. Certamente la costante presenza del pastore nella *filàda* permetteva una maggiore sintonia tra l'uomo e le bestie. Egli comprendeva meglio i loro comportamenti, ed esse obbedivano più facilmente ai suoi ordini, peraltro piuttosto vari, impartiti più esplicitamente soprattutto quando le distanze imponevano una manifestazione meno camuffata. «A volte, guarda, a una distanza quanto da qui a quel monte di quella parte, lanciavo loro una voce camminando magari sulla strada, lanciavo loro un fischio o un urlo: si bloccavano come fossero paralizzate. Poi dicevo loro: O coga! Eddèoo! Giravano di nuovo... » [G.A.].

Il tempo del riposo notturno inizia, oggi come ieri, con l'imbrunire e termina intorno alle primissime ore del mattino. In passato veniva interrotto dal pastore, che verso la mezzanotte, dopo aver consumato il proprio pasto ed essersi riscaldato al fuoco incitava le bestie al pascolo. Dopo lo spuntino notturno, le capre facevano una seconda pausa di riposo sino alle prime luci dell'alba. La *morigàda* notturna, oltre che essere utile all'alimentazione degli animali, favoriva l'innalzamento della temperatura corporea, importante sia per la salute che per il latte: «Bisognava "mescolarle", rimanevano in piedi, facevano movimento e il latte rimaneva più bello per i capretti. Altrimenti si intirizzivano e non avevano neanche più latte» [U.P.].

4.4 I percorsi degli ovili invernali

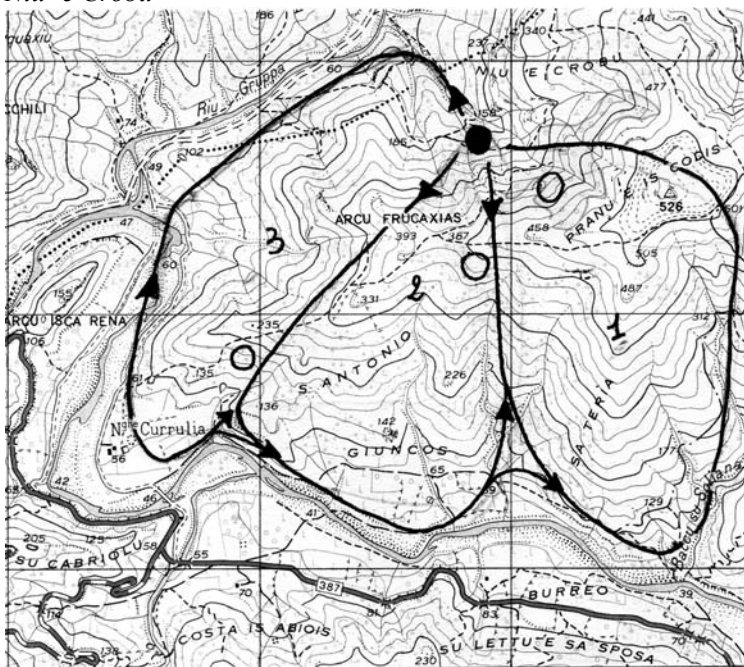
Attraverso l'analisi specifica delle *filàdas* di alcuni ovili, individuerò le particolarità territoriali dei percorsi e gli accorgimenti specifici adottati dai pastori per sfruttare razionalmente gli spazi.

Simbologia utilizzate nelle cartine:

- ovile
- *accontonadròxiu* (tappa del riposo notturno)
- chiuso a foraggio
- ▲ senso della *filàda*

4.4.1 La *filàda* dei fratelli Lusso

Niu 'e Crobu



Proprietà dei fratelli Lusso.

Distanza dal paese: circa 20 km.

Altitudine dell'ovile: circa 160 m. s.l.m.

Filàdas: tre monodirezionali (n° 1, 2, 3); due monodirezionali incrementabili (n° 3+2; n° 3+1).

Filàdas temperate: n° 1, 2.

Filàdas fresche: n° 3.

L'ovile invernale dei fratelli Lusso sorge in una zona piuttosto elevata ma ben riparata dai rilievi che la attorniano. La località, indicata col nome di *Barigàu* (che significa oltre il fiume) si trova a nord-est rispetto a Villasalto, oltre il Flumendosa, al confine coi terreni di Armungia. Il territorio è ricco di vegetazione arborea e non mancano i punti fornitori d'acqua. La distanza dal paese è considerevole (circa venti chilometri); la strada, percorsa con l'autocarro, è, soprattutto negli ultimi cinque chilometri, notevolmente ripida e sconnessa. Per evitare sconfinamenti, i due fratelli hanno recintato con la rete tutto il territorio di pascolo (circa settanta ettari). In questo modo assicurano una certa tranquillità alle proprie capre, oltre che a se stessi: «Importante è l'alimentazione, la zona calda, e devono essere un po' tranquille: le capre entravano sempre in posti proibiti, e per correggerle toccava a lanciare pietre e si spaventavano e cambiavano strada. Non andava bene: ora è recintato e sono più tranquille. Ora siamo più tranquilli noi e loro» [B.L.]. La conformazione del suolo ha permesso la realizzazione di cinque *filàdas*. Essi adottano il sistema che prevede la zona satellite per il pascolo de *su 'agadiu*: da novembre a giugno le capre non gravide vivono insieme ai capri allo stato brado. I fratelli sostengono che le caratteristiche fisiche del loro territorio hanno determinato la scelta particolare dei percorsi, oltre che del loro numero e della loro lunghezza. La posizione della zona satellite conferma quanto già detto sulla necessità di tenerla ad una certa distanza dall'ovile. L'equilibrio delle distanze tra i due insediamenti, il loro orientamento, studiato in base alle forme dei rilievi e ai venti che maggiormente battono la zona, sono i fattori che hanno definito la scelta dello spazio. Grazie alla capacità di lettura del territorio dei due pastori, la possibilità di contatto tra i due

gruppi di animali è minima. Avviene però che, soprattutto a causa di un improvviso cambiamento della direzione del vento, l'elemento più incontrollabile, le cose non vadano più secondo i calcoli. In questi casi il gruppo composto dai capri e *su 'agadiu* si mette sulle tracce del gregge e, una volta raggiunto, si unisce ad esso. Il contatto rappresenta un grave pericolo per la salute delle capre pregne e per i nascituri, senza contare che il tempo necessario per separare i due gruppi è pesantemente sottratto a quello del lavoro, e talvolta anche a quello del sonno.

L'esperienza di episodi di questo tipo ha permesso ai due fratelli di riconoscere le particolari condizioni atmosferiche da cui può derivare l'unione dei due gruppi che, se avvertite tempestivamente o previste in tempo, diventano un altro importante fattore per una scelta corretta della *filàda* del gregge. Spesso accade di dover intervenire quando i capri e *su 'agadiu* si sono già messi sulle tracce del gregge, ma non lo hanno ancora raggiunto. In questo caso l'operazione più urgente per i due pastori è quella di respingere il primo gruppo nel territorio ad esso deputato: «*Su 'agadiu* cerca di ritornare giù e bisogna rispingerle in alto» [S.L.]. In questo caso solo l'azione congiunta dei due fratelli permette di risolvere il problema. Nessuno dei due, da solo, riuscirebbe a scongiurare il pericolo. Sulla cartina [fig. 1] sono indicati la posizione dell'ovile, i tre possibili percorsi della *filàda* (1,2,3), l'area di pascolo de *su 'agadiu* (A), e la zona in cui più frequentemente è avvenuto il contatto tra i due gruppi (x); non si tratta del punto più vicino tra la *filàda* del gregge e la zona di pascolo de *su 'agadiu*, ma si trova più avanti nel percorso della *filàda*, proprio mentre questo s'incurva. La distanza tra i punti A e x è indice del tempo che occorre a *su 'agadiu* per percepire la presenza del gregge e per raggiungerlo attraverso il bosco.

Una volta *mòvvias* (mosse) o *incamminàdas* (instradate), le capre seguono il percorso battuto ormai da decenni, riconosciuto dagli odori che pervadono ogni metro. Quando esse pascolano in prossimità dei confini del territorio, avvertono grazie ai campanacci (che oramai percepiscono quasi a livello istintuale) e ancora una volta grazie all'olfatto, fattore primario del loro orientamento, la presenza d'altre greggi (di pecore o di capre) ma non cerca-

no di raggiungerle. È un gran senso di gruppo quello che le tiene a distanza dalle greggi estranee, sebbene meno forte del proverbiale gregarismo ovino (le pecore hanno un'andatura più raccolta in ogni occasione). La repulsione tra greggi diverse, soprattutto se di specie differenti, è stata sottolineata da vari autori. Sibilla, descrivendo l'alpeggio, mostra importanti criteri di razionalità applicati alla organizzazione del pascolo. Il suo utilizzo avviene secondo dei turni che riflettono tale repulsione, basata soprattutto sull'olfatto:

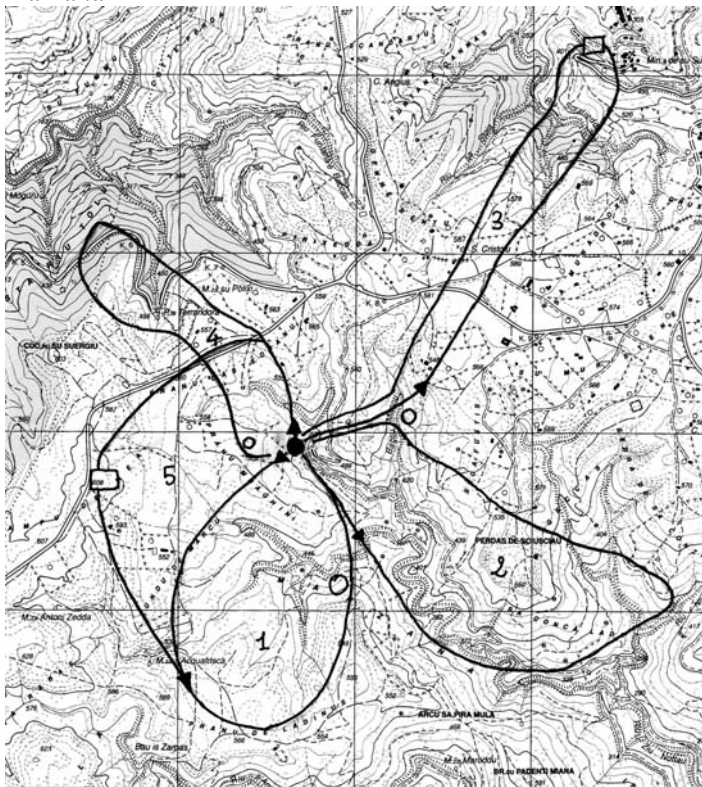
Per quanto un alpeggio possa essere utilizzato da animali di specie diversa, purché idonee all'allevamento e alla permanenza in quota, esiste una regola generale secondo la quale, per motivi di riconosciuta incompatibilità olfattiva, i bovini e gli ovini non possono brucare contemporaneamente la stessa erba e quindi servirsi contemporaneamente dello stesso pascolo. Nelle comunità alemanniche della Valsesia questa norma è tassativa. Come unica concessione, può essere tollerato che gli ovini, solo ad alpeggio concluso, possano disporre del pascolo usato in precedenza dalle mucche (Sibilla 2001: 96).

Il pascolo dei fratelli Lusso è piuttosto ricco e il percorso, scelto ogni giorno fra i tre possibili, soddisfa il loro bestiame. Come si può osservare nella cartina, il ritorno all'ovile si effettua ogni volta su una stessa porzione di percorso: sia quello indicato col numero 2 sia quello indicato col numero 3 ricalcano nella zona terminale una parte di quello indicato col numero 1, che è evidentemente il più favorito dalle condizioni fisico-climatiche (si tratta oltretutto del percorso più breve, quello utilizzato dal gregge nel periodo dei capretti). I percorsi più lunghi (il 2 e il 3) sono quelli effettuati durante i periodi in cui le capre non hanno i capretti piccoli, quando cioè i pastori danno loro quantità minori di fave; in queste occasioni esse sfruttano la maggiore ampiezza dei percorsi, legata alla maggiore lunghezza delle giornate. Talvolta, a causa di un improvviso abbassamento della temperatura, il percorso numero 3 viene spontaneamente interrotto dalle capre che rientrano utilizzando il percorso "di emergenza", contrassegnato con la sigla 3 bis. Durante il medesimo periodo, le capre sono solite spingersi sino al territorio de *su 'agadiu*; inoltre non tornano spontaneamente all'ovile: «In primavera non tornano perché non hanno capretti; arrivano sino a *su 'agadiu* e tocca andare a pren-

derli» [S.L.]. In media la distanza percorsa quotidianamente dal gregge è di circa dieci chilometri, con variazioni anche importanti legate alle stagioni. Nell'estate e nell'autunno, quando il gregge dei due fratelli si trova a Monte Genis, le *filâdas* sono mediamente più lunghe e anche perché le capre di notte proseguono nella marcia. Il passaggio dalla zona invernale a quella estiva non crea molti problemi poiché le capre possiedono una buona memoria dei percorsi: la distanza tra le due zone è di circa trenta chilometri.

4.4.2 La *filàda* di Giuseppe Aledda

Marzàna



Proprietà: Giuseppe Aledda.

Distanza dal paese: circa 10 km.

Altitudine dell'ovile: circa 500 m s.l.m.

Filàdas: 5 monodirezionali.

Filàdas temperate: n° 1, 2, 5.

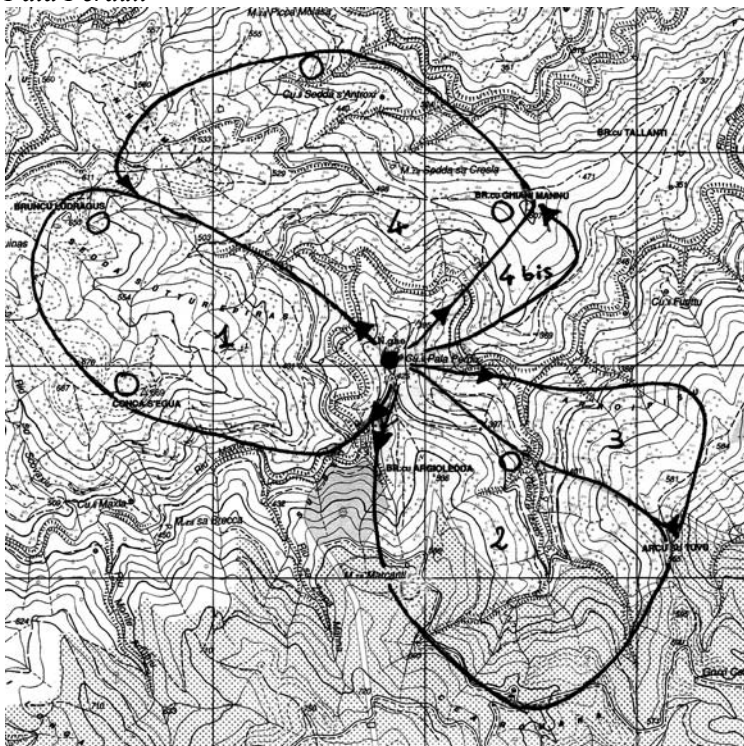
Filàdas fresche: n° 3, 4.

L'ovile invernale dei Giuseppe Aledda è relativamente vicino al paese. Il territorio circostante è quasi completamente destinato al pascolo, nonostante un tempo fosse uno fra i più fertili e più coltivati del comune di Villasalto. L'ovile ha un'ottima esposizione a sud-est ed è sufficientemente riparato dai maggiori venti. Dista dal paese circa dieci chilometri e occupa un pianoro di scarsa altitudine, centro di una rosa di rilievi d'alta collina che lo circondano. Il territorio, attraversato da diversi torrenti, è particolarmente ricco d'acqua. Oggi, accanto alla sua area sopravvivono alcuni vigneti che, assieme alle tanche incolte limitrofe ai paesi di Villasalto e San Nicolò Gerrei, circoscrivono i diversi e ampi percorsi battuti dalle sue capre. Qualche ulteriore limitazione, seppur debole, al raggio d'azione del gregge proviene da altri gruppi di capre e pecore con i quali si stabilisce una mutua repulsione. Giuseppe Aledda non usa la zona satellite: i maschi e *su 'agadiu* sono rinchiusi in una tanca nei pressi del paese. Le *filàdas* coprono un'area piuttosto vasta, spingendosi quasi sino all'abitato di Villasalto e ai terreni più prossimi all'abitato di San Nicolò Gerrei.

Per gran parte dell'anno il pastore accompagna gli animali durante il pascolo perché i suoi sono confini a rischio. A questa necessità egli fa fronte anche con l'aiuto di qualcuno dei suoi figli. A causa del suo stare spesso in campagna, egli è anche profondo conoscitore delle abitudini e delle preferenze individuali degli animali, e ciò lo agevola nel lavoro. Durante il periodo dei parti, ad esempio, egli intuisce la posizione della madre e del suo piccolo perché conosce l'indole, le abitudini e gli spazi preferiti delle sue capre. In questo periodo i percorsi adatti sono i più brevi (4 e 5). Negli altri periodi sfrutta le *filàdas* più lunghe che, attraversando zone boschive, sono particolarmente gradite alle capre.

4.4.3 La *filàda* dei fratelli Piras

Pala Perdixi



Proprietà dei fratelli Piras.

Distanza dal paese: circa 20 km.

Altitudine dell'ovile: circa 400 m s.l.m.

Filàdas: tre monodirezionali (n° 2, 3, 4, 4 bis); una bidirezionale: *filàda cambiàda* (n° 1).

Filàdas temperate: n° 2, 3.

Filàdas fresche: n° 1, 4, 4bis.

L'ovile invernale dei fratelli Piras sorge in una località denominata Culli Pala Perdixi; il toponimo richiama chiaramente un passato pastorale. Dista dal paese circa venti chilometri e la ve-

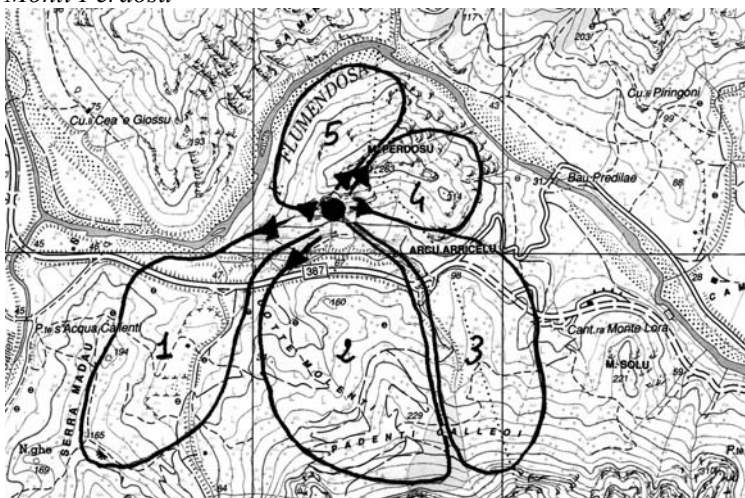
getazione presente ricorda, in alcuni tratti, le ben più estese aree boschive della Barbagia. Il luogo è raggiunto con un veicolo fuoristrada del quale Umberto Piras vanta le caratteristiche, così come si faceva in tempo per un buon cavallo. L'area del pascolo è piuttosto vasta e ricca di corsi d'acqua, sfruttati in parte per l'abbeveraggio. L'orientamento e la disposizione dei rilievi consentono varie soluzioni di riparo dai venti e l'ovile, dalle dimensioni generose, permette una buona protezione dalle piogge. I percorsi contrassegnati sulla cartina con i numeri 1 e 4 possono essere effettuati in entrambi i sensi. In virtù di ciò le *filàdas* assumono nomi differenti. Farò solo un esempio: la 1 compiuta in senso orario prende il nome di *Baccu 'accu de Maxia* (dal nome del ruscello incontrato all'inizio del percorso); compiuta nel senso opposto si chiama *S'utturu 'e is Piras* (dal nome della prima località incontrata). Attraverso tale distinzione, i due pastori possono accordarsi sul percorso e sul senso da impostare.

Anche per i fratelli Piras, così come per i fratelli Lusso, a causa del consistente numero di capi, si è reso necessario un controllo visivo de *su 'agadiu*, al quale è destinato il pascolo sul rilievo antistante a quello in cui sorge l'ovile. Il controllo sul gruppo delle capre non fecondate è esercitato senza abbandonare le faccende svolte all'ovile, grazie alla vista acuta e allenata dei pastori. Nell'impossibilità di un controllo a vista, nei casi cioè in cui il gruppo abbia superato la cresta del monte o quando le condizioni atmosferiche offuscano la visuale, i pastori, in condizioni di vento favorevoli, odono il suono dei campanacci e, in base al volume e alla frequenza dei rintocchi, riconoscono il comportamento degli animali. Essi, comunque, si recano quasi ogni pomeriggio a *Genn'e Izzas* (la località in cui pascola *su 'agadiu*) per controllare. I pastori non destinano una zona satellite esclusiva a questo gruppo di capre, ma suddividono in due parti il territorio. Nel periodo in cui i due gruppi vivono separati (i mesi dei parti: da novembre a febbraio), *su 'agadiu* sfrutta le *filàdas* numero 2 e 3, mentre il resto del gregge pascola sui percorsi 1 e 4. Per evitare il contatto tra i due gruppi, i fratelli danno un orientamento orario o antiorario alle *filàdas* del gregge, a seconda della posizione de *su 'agadiu* e alle condizioni meteorologiche. La *filàda* de *su*

'*agadiu* è regolata esclusivamente da fattori naturali: «La stessa zona glielo indica; è la natura» [U.P.]. In questo caso il termine “natura” indica sia le condizioni ambientali, sia l'istinto. I due aspetti sono inscindibili: la natura “fisica”, quella dei luoghi e delle piante, e la natura “animale” sono aspetti diversi di una stessa realtà, *sa natura*, appunto.

4.4.4 La *filàda* di Salvatore Murtas

Monti Perdosu



Proprietà: Salvatore Murtas.

Distanza dal paese: circa 20 km.

Altitudine dell'ovile: circa 50 m s.l.m.

Filàdas: tre monodirezionali (n° 1, 2, 3); due bidirezionali: *fi-làdas cambiàdas* (n° 4, 5).

Filàdas temperate: n° 3, 4 (utilizzate soprattutto quando piove)

Filàdas fresche: n° 1, 2 (utilizzate soprattutto quando il clima è asciutto).

L'ovile invernale di Salvatore Murtas dista un centinaio di metri dalla strada statale 387 che congiunge Villasalto a San Vito, e una cinquantina dal Flumendosa. I rilievi immediatamente circostanti non sono molto elevati. Un tempo la zona, piuttosto fertile, era ampiamente coltivata. Data la fertilità del suolo, Salvatore Murtas dedica del tempo alla cura di un orto e di un frutteto che si trovano a ridosso dell'ovile. Le sue *filàdas* sono suddivise in due gruppi: quelle che insistono su Monte Perdosu (di sua proprietà), contrassegnate coi numeri 5 e 4, e quelle che si spingono oltre la strada (1,2,3). Le prime (effettuate in entrambi i sensi) sfruttano un terreno soleggiato e dal clima prevalentemente mite; delle altre (monodirezionali) la 3 offre caratteristiche simili alle precedenti, mentre la 1 e la 2 vengono usate quando non piove, poiché il suolo è quasi sempre all'ombra e non si asciuga facilmente. La vegetazione stagionale a Monte Perdosu cresce copiosa e si rigenera velocemente. Ciò permette di alternare il senso della marcia, così da sfruttare meglio il pascolo: l'erba risparmiata nel tratto del rientro all'ovile è utile come primo pasto della *filàda* seguente.

Un tempo il Salvatore Murtas ricorreva ad una zona satellite per il pascolo de *su 'agadiu* in una località vicina, oltre il Flumendosa: per tenere i due gruppi separati si avvaleva del corso d'acqua stesso. Negli ultimi anni ha deciso di custodire *su 'agadiu* nella stessa zona del gregge delle madri, addestrando opportunamente il primo gruppo a percorsi propri: «(...) questi anni, quando de *'agadiu* ne rimaneva trenta-quaranta che figliavano verso febbraio-marzo, le lasciavo in *Perdosu*. Le guidavo per una settimana per non incontrarsi e poi rimanevano da sole, anche se andavano vicino non si mischiavano più. Una settimana bisogna stare attenti di non lasciare andare gli altri poi si abituano... ognuno per conto suo, sino a che non dormono fianco a fianco. È così: è una bestia selvatica questa. Basta una settimana a staccarle e poi... se l'uomo le prende e le porta lì all'ovile si abituano subito» [S.M.]. Ritengo che questo tipo di impostazione, della cui efficacia non è lecito dubitare, derivi dal particolare modo di allevare e di addestrare le capre; Salvatore Murtas, anche in altre occasioni, ha mostrato uno stile personale (ad esempio nella pro-

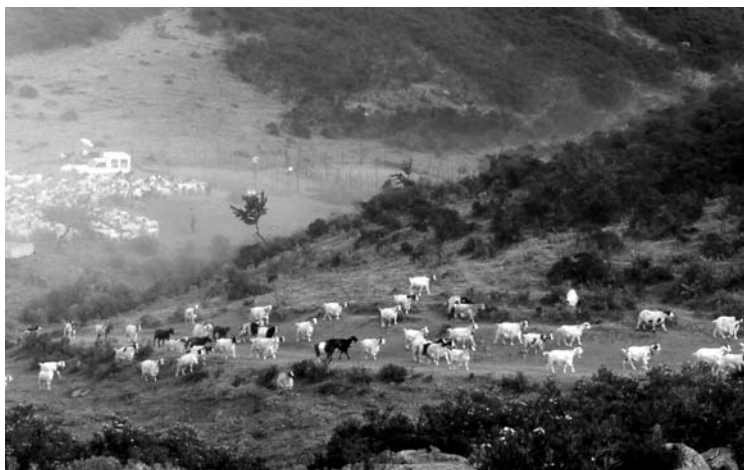
grammazione delle nascite, le cui date non sono in linea con le scadenze del mercato, oltre che con quelle degli altri pastori) indicato dagli addetti ai lavori (lui compreso) come “tradizionale” e più “antico”.

4.4.5 La *filàda* di Pietro Mereu

Nelle immediate vicinanze del paese, e più precisamente nei pressi del bivio tra Villasalto e Armungia, Pietro Mereu ha fatto costruire una stalla nella quale alloggiano le sue capre. Nonostante le possibilità offerte dal locale, egli non segue in tutto e per tutto il modello dell'allevamento stanziale. Gli animali sono assistiti quotidianamente con abbondanti razioni di fave e la notte riposano all'interno della stalla; ma ogni mattina l'uscio del cortiletto viene aperto, ed egli sceglie per loro e “con loro” una delle due *filàdas* che, a parer suo, la zona consente. Il fattore più incisivo in tale scelta è rappresentato dalla direzione del vento, poiché la stalla si trova sull'altipiano di Villasalto, piuttosto battuto. *La filàda* è svolta con una certa precisione: gli animali rispettano i percorsi, osservando puntualmente gli orari di partenza e di rientro.

In passato, una delle maggiori difficoltà nell'organizzazione del lavoro era rappresentata proprio dalla mancanza di ritmi regolari, che dipendevano fortemente dalle condizioni del pascolo. A causa della carenza di pascolo, dovuta più che altro alla concorrenza, i pastori erano costretti a condurre il gregge al pascolo il maggior tempo possibile: «Prima si faceva a chi le poteva muovere di più: se facevano un litro di latte il pastore era contento» [P.M.]. Attualmente il mangime rappresenta la causa di una certa regolarità dei ritmi quotidiani del gregge. Secondo Pietro Mereu, esso è un segno della modernità e del raggiungimento di un certo benessere che ha coinvolto anche le capre, oltre che gli uomini. Sia gli uni che le altre hanno perso l'abitudine a percorrere faticosamente grandi distanze, a sopportare i capricci del tempo e ad inseguire faticosamente quel benessere che deriva dall'avere la pancia piena. Oggi non è più la fame a “muovere” gli uomini e agli animali; quella fame, tutt'altro che rimpianta,

causa di un'affannosa ricerca di espedienti per affrontare la durezza della vita. Ora anche le capre, come i caprari, sono visibilmente consapevoli del proprio benessere. «Oggi il bestiame, per colpa del mangime che gli diamo, capisce che il tempo è cambiato: loro rientrano! È inutile che noi le mandiamo verso un posto lontano: loro tornano! Oggi le fave hanno fatto loro dimenticare anche le ghiande; guarda che per le ghiande andavano pazze. L'hanno capito che sono soddisfatte. È la fame che rende sveglia una persona e le impone il da farsi: è la necessità» [P.M.].



Una *filàda* di capre



Una *filàda* di pecore

5. SELEZIONE E PRODUZIONE: ANIMALI DA LATTE E DA CARNE

5.1 Scegliere gli animali «dalle bestie più belle»

Un buon gregge è formato da animali relativamente giovani e sani e il suo numero complessivo è il risultato dell'interazione di vari fattori, principalmente i limiti imposti dalle caratteristiche della zona di pascolo, la tipologia delle tecniche lavorative, l'età e le capacità dei caprari, oltre che le loro prospettive future e aspirazioni. Ho già indicato precedentemente le opportunità e i vincoli legati all'estensione e alla qualità degli spazi di pascolo. In questo capitolo cercherò di descrivere le tecniche di allevamento adottate per ottenere animali adatti alla produzione di latte e carne. Si osserverà come gli animali che hanno raggiunto da poco l'età adulta, ma che non hanno ancora manifestato le proprie capacità riproduttive (i giovani capri e *su agadiu*), vengano tenuti separati dal gregge per un certo periodo, nella speranza che si riproducano; si vedrà inoltre come alcuni fra quelli giudicati definitivamente improduttivi vengano castrati per assolvere a funzioni non strettamente legate alla produzione. Mostrerò anche come nell'ambito delle tecniche di selezione possano maturare determinate scelte non immediatamente riconducibili alla cosiddetta "razionalità economica", come nel caso di greggi che presentano un numero di becchi o di castrati superiore alle effettive necessità.

Ogni anno i pastori scelgono i capi da destinare alla rimonta del gregge e quelli da macellare. Per la rimonta sono preferiti gli animali che godono di buona salute e che presentano precise caratteristiche non solo fisiche, in modo da poter trasmettere le proprie qualità alla discendenza. Gli animali da riproduzione sono scelti attentamente, soprattutto i giovani maschi: a causa del loro numero ridotto, rispetto alle femmine, le perdite economiche sa-

rebbero molto gravi in caso di un fallimento riproduttivo. Anche G. Ravis-Giordani evidenzia quest'aspetto:

La razionalità di queste regole è abbastanza chiara: una femmina buona non comunica le sue qualità che ai propri discendenti, vale a dire, in generale, ad un animale l'anno; mentre un maschio, poiché monta diverse decine di femmine, può trasmettere le qualità (o i difetti) di cui è portatore ad un buon numero d'animali del gregge (Ravis-Giordani 1983: 247).

I pastori si affidano alle “generazioni di capre buone” come garanzia per il miglioramento o per il mantenimento delle caratteristiche selezionate. La “generazione di capre buone” garantisce in qualche misura il risultato riproduttivo che si realizza attraverso l'opportuna scelta dei becchi⁴⁵. Una capra, quando presenta le qualità ricercate dal pastore, è giudicata “bella”: «Si scelgono sempre dalle bestie più belle» [S.M.]. La bellezza, anche in questo caso, risente fortemente dell'influenza di un senso pratico che affonda le radici nell'economia della produzione. La bestia è “bella” quando si adatta alle condizioni naturali del luogo e quando è funzionalmente inserita nell'organizzazione produttiva. È “bella” inoltre quando i suoi prodotti sono, oltre che quantitativamente generosi, qualitativamente apprezzabili. Sarà scelta pertanto tra quelle che mangiano abbondantemente e che apprezzano la varietà: «Quella che ha più latte, lo fa più bello perché mangia di più» [S.M.]. La “bellezza” di un animale è valutata mediante l'osservazione de *su sèttiu*, una sintesi delle qualità e dei difetti dell'animale che il pastore valuta a vista. *Su sèttiu* è un concetto difficilmente traducibile con una singola parola italiana. Esso individua sia aspetti fisici statici (la forma, l'anatomia) e dinamici (la funzione, la fisiologia) dell'animale *in toto* o di una parte di esso (ad esempio la mammella, le corna, gli zoccoli), sia aspetti relativi all'indole e al carattere (ubbidienza, dominanza, sottomissione, ecc.). Esso esprime inoltre lo spirito dell'animale (vivacità, apatia, pigrizia, ecc.) e, più in generale, il suo portamento. Al pastore esperto è sufficiente una breve osservazione per dare una lettura de *su sèttiu* di un animale. La complessità di questo concetto si riflette antitetivamente in una valutazione immediata che “sublima” ancora una volta in un giudizio estetico (*simpatia*):

«Dipende da *su sèttiu* che può avere la bestia: ognuno secondo la simpatia che può avere nei confronti della bestia» [G.A.].

Certamente una delle prime doti ad essere presa in considerazione, dal punto di vista della scelta dei capi, è l'aspetto fisico. La conoscenza della stirpe, soprattutto in questi casi, è di centrale importanza: «Dalle capre più buone: deve essere di buona mammella la mamma: devi guardare la generazione, che sia di capre buone; dalla mammella la devi riconoscere» [S.L.]. Le caratteristiche ricercate non sempre sono individuate in esemplari dall'aspetto florido o dalle dimensioni generose. A volte la selezione avviene proprio tra quei capi di dimensioni ridotte che si adattano più facilmente alle condizioni ecologiche: «Una capra si può anche presentare bella, grassa, grande, e per (in quanto a, ndr.) latte non ti produce un quarto di latte; c'è qualche capretta piccola che ti toglie un litro, anche un litro e mezzo» [G.A.]. In ogni modo, più che le dimensioni generali dell'animale, risulta fondamentale la forma delle mammelle⁴⁶. La selezione dei capi, sia delle femmine sia dei capri, avviene principalmente in base alle caratteristiche delle mammelle. Anche nella scelta di un capretto maschio si fa riferimento alla mammella materna di cui si è potuto verificare l'efficacia per tutto il periodo della mungitura: «Il pastore la vede da come la munge, e dice: – a questa le lascio un capretto maschio –; lo capisce da *su sèttiu* della capra, soprattutto da *su sèttiu* della mammella» [U.P.].

Ricapitolando, i fattori che influenzano maggiormente la scelta dei capi da rimonta derivano in larghissima misura dalle caratteristiche delle madri, qualificate dall'aspetto della mammella, frutto anch'esse di selezioni precedenti; risulta evidente quindi che ci sia una certa continuità di scelte che segue il filo conduttore delle generazioni (dettagliatamente conosciute dai pastori). Ma poiché occorre “rinnovare il sangue” (*cambiài su sànguini*), e ciò viene realizzato attraverso l'introduzione di capi esterni al gregge, capita talvolta che nascano degli individui dalle caratteristiche non del tutto apprezzabili. Le qualità ricercate, che rispondono a esigenze pratiche e di resa economica, sono valutate principalmente sulla base di giudizi estetico-funzionali socialmente riconoscibili; tali giudizi non presentano caratteri di completa uniformità e possono

anche assumere connotazioni individuali. In tutte le forme di giudizio, comunque, sono tenuti in considerazione alcuni segni che denotano lo stato di salute dell'animale; tali segni sono in qualche modo garanzia di forza e floridezza dell'animale. Infatti, come afferma Paolo Sibilla, «il tratto più evidente di benessere dell'animale è rappresentato ancora oggi dalla fertilità, dalla potenza vitale ovvero dalla capacità di riproduzione» (Sibilla 2001: 96). Fulcro dell'incontro di questi ultimi fattori (quello estetico, quello funzionale, e quello legato allo stato di salute) pare essere proprio la mammella, che dal punto di vista dell'utilità ricopre un ruolo fondamentale: garantire una buona produzione di latte al pastore e un valido nutrimento alla prole, ma anche trasmettere a quest'ultima le buone caratteristiche fisico-caratteriali fino a quel momento selezionate.

5.1.1 *Sa leva*: il rinnovo del gregge

Il termine *leva* identifica le capre da rimonta, cioè il gruppo di femmine che ogni anno viene scelto per incrementare quantitativamente il gregge, per sostituire i capi improduttivi o scarsamente produttivi (quelli che hanno raggiunto una certa età, quelli infertili, o quelli particolarmente irrequieti) e pertanto contenerne il numero. Le giovani femmine della *leva* sono tenute separate dal resto del gregge per tutto il periodo dello svezzamento, quando si cibano contemporaneamente di latte e di erba. Per qualche tempo, infatti, l'allattamento è ancora loro concesso, pur con dosi sempre minori, secondo una calendarizzazione e una ripartizione stabilita dal pastore, che ogni giorno munge preventivamente le madri e poi permette la poppata. La durata dello svezzamento dipende dall'uso o meno di un bastoncino di legno realizzato dallo stesso pastore (*su amu*, vedi Fig. 1), che si pone trasversalmente in bocca. Le due estremità del rametto, più grosse rispetto al gambo e appuntite, vengono legate con un filo di lana che passa poi tutt'attorno al muso. Il bastoncino permette alle caprette di cibarsi d'erba ma non consente loro di succhiare dalla mammella: a causa delle punte, infatti, la madre avverte dei piccoli dolori alle cosce o alle mammelle. Gradualmente le caprette imparano a pascolare e dopo circa cinquanta-sessanta giorni *su amu* può essere rimosso.

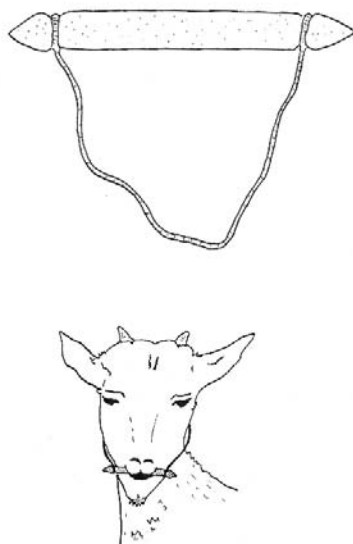


Fig. 1

Non sempre si ricorre a *su amu*; talvolta si usa per pochi capi. Inoltre, il suo utilizzo non rappresenta che la parte conclusiva della fase di svezzamento (aprile-maggio), avviato già dai primi mesi di vita. L'uso de *su amu* è influenzato dal clima della stagione primaverile. La salute dei capretti è direttamente legata alle condizioni meteorologiche: il clima freddo, secco e ventoso crea i maggiori problemi poiché i capretti, in difficoltà a causa della polvere e della mancanza d'erba fresca, cercano costantemente il contatto con le madri per poter essere allattati e coccolati. Di conseguenza il clima influenza anche il momento dell'ingresso della *leva* nel gregge. Ciò di norma accade nel periodo di trasferimento dalla zona invernale a quella estiva. In alcuni casi le caprette sono già state svezzate; in altri, il prezioso bastoncello permette di proseguire lo svezzamento nella zona alta. A volte però, le capre de *sa leva* devono rinunciare al trasferimento nell'ovile estivo e restare separate dal resto del gregge sino all'autunno, periodo del rientro nella zona invernale. Il numero effettivo delle capre destinate a *sa leva* è suscettibile di variazioni annuali. Di norma esso viene stabilito in anticipo rispetto al periodo delle nascite, secon-

do una programmazione le cui cifre dipendono da fattori economici, dalle capacità e dall'età dei pastori. Tali variabili incidono fortemente sull'andamento dell'entità numerica del gregge, e la loro combinazione a parer mio impedisce che si possa parlare di massimizzazione e di razionalizzazione in termini astratti o assoluti. È infatti generalmente vero che

... la tendenza alla massimizzazione del bestiame risponde a una logica precisa che mira a costituire la massima sicurezza del sistema produttivo. In pratica il bestiame funziona come da noi il capitale. L'allevamento di un numero sempre maggiore di animali corrisponde a un meccanismo che noi definiremmo di risparmio e investimento, oppure di capitalizzazione e ricapitalizzazione (Pavanello 1992b: 149).

Ma occorre considerare le opportunità e le aspettative legate al numero, all'età, allo stato di salute dei produttori per ogni singola unità produttiva. Generalmente, infatti, sono solamente i pastori giovani, soprattutto quando lavorano in due, che tendono ad accrescere o mantenere costante il numero degli animali, mentre quelli anziani lo riducono di anno in anno, sino al ritiro dall'attività⁴⁷. Le oscillazioni dei prezzi di mercato di latte e carne influenzano pesantemente le scelte dei pastori, molto più di quanto non facciano il mercato della terra o il prezzo delle fave. I pastori anziani, infatti, preferiscono destinare al macello la maggior parte dei capretti, assicurandosi un guadagno immediato, riducendo così il numero dei capi da rimonta: «Dipende dalla quantità di bestiame che devi vendere l'anno successivo: quanto ne devi vendere ne puoi lasciare» [U.P.].

5.1.2 *Su sànguini*: scambio e ricambio

Nel campo della selezione e degli incroci delle razze sussistono varianti legate all'influenza di nuove tendenze, dettate dalle esigenze del mercato, che conducono ad aumentare la produzione di latte e carne, soprattutto sotto il profilo quantitativo. Come già detto nel paragrafo precedente, la selezione dei capi migliori segue le linee generazionali; ma per evitare un'eccessiva omogeneità all'interno del gregge si ha la necessità di “mescolare il san-

gue” con quello di capi introdotti dall’esterno. I pastori corsi adottano lo stesso principio per selezionare dei buoni capi di bestiame:

Due principi di base si combinano: bisogna assicurare la continuità di un buon ceppo e, allo stesso tempo, evitare una eccessiva omogeneità; vale a dire, per usare l’espressione dei pastori “mischiare il sangue” (Ravis-Giordani 1983: 247).

I caprari più giovani, assecondando una tendenza recente, incrociano le capre di “razza sarda”⁴⁸ con esemplari di razze non autoctone, come quella Maltese e quella Francese. I pastori più anziani, invece, puntano più sulla frequenza degli incroci con bestie di altre greggi per evitare l’omogeneità, ma senza andare alla ricerca di razze particolari: «Abbiamo portato “sangue” da altri posti, per cambiare, di altro gregge; è come il grano dei chiusi: se non è scelto tende ad imbastardirsi» [U.P.]. I pastori più “all’antica” nutrono una certa sfiducia nei confronti delle nuove razze importate, mentre ricercano bestie di “razza sarda” sia a Villasalto sia nei comuni vicini. Quando ne parlano, esaltano orgogliosi la propria scelta: «Queste capre francesi ti possono dare anche un litro di latte in più rispetto alle “capre sarde”, ma è come sia acqua. Invece queste capre sarde “pietrose” ti daranno un quarto ma è di grande sostanza, di forte gradazione. Le chiamiamo “pietrose” perché non danno tanto latte; è come quando vedi una donna con un bel petto e quella, invece, secca» [G.A.]. Nei terreni aperti della *cumunella* il pascolo estivo comporta un frequente contatto tra greggi differenti. Un tempo ciò rappresentava una buona opportunità di ricambio del sangue. Oggi tale promiscuità non è da tutti ben vista poiché alcuni, sperimentando personali strategie di “rinnovo del sangue”, mirano all’ottimizzazione delle caratteristiche dei propri animali: «A Monte Genis i maschi si mischiano: quei Lusso non vogliono, ma abbiamo pazienza: non bisogna litigare» [G.A.]. Uno dei motivi di disappunto dei fratelli Lusso è senz’altro legato all’orgoglio personale e alla segretezza che caratterizzano le operazioni della scelta di nuovo *sànguini*; si aggiunge inoltre una nota di competizione che si esprime nella corsa al miglioramento della qualità del gregge⁴⁹.

Ma il motivo più importante è probabilmente il grosso dispendio economico legato all'acquisto di costosi capri da monta selezionati.

In passato all'esigenza di ricambio del "sangue" si assolveva esclusivamente mediante il prestito reciproco di becchi. Anche a questo proposito è possibile notare dei punti in comune con i pastori corsi: «Essi intervengono nondimeno che prestandosi i becchi e i montoni da un gregge all'altro» (Ravis-Giordani 1983: 247). Qualche pastore villasaltese ricorre ancora oggi al prestito temporaneo dei becchi, ma la crescente competizione rischia di far scomparire del tutto questa consuetudine. Avvengono con maggiore frequenza scambi definitivi di capri giovani con pastori del luogo o di altre località. Questo tipo di scambio, rappresentando attualmente il modo più economico, desta poca ammirazione in chi effettua acquisti mirati di razze particolari. In ogni caso, i pastori si mostrano generalmente diffidenti verso chi propone lo scambio di becchi (salvo che non si tratti di una persona di fiducia). In proposito Angioni sostiene:

L'unico modo redditizio di disfarsi di un capo, di regola, è quello di venderlo, vivo o morto, per carne. Vendite o scambi per altri motivi sono raramente segno di produttività del lavoro del pastore. Ogni capo adulto e produttivo, infatti, è un mezzo di produzione e non è buon segno il fatto che si alieni un mezzo di produzione. Eccezionalmente un pastore può pensare a un capo da scambiare come mezzo di produzione, come è, per esempio, il caso di un buon maschio da monta (...) o di una matrice ben selezionata. Il momento dello scambio dei capi di bestiame è in ogni caso emergente e la decisione di cedere un capo dipende da tutto il complesso di condizioni e di prospettive peculiari di ogni singolo gregge e di ogni singolo pastore, in una determinata annata (Angioni 1989: 165).

I fratelli Lusso introducono nel gregge quasi esclusivamente capi selezionati, nonostante la rilevanza numerica faccia sì che la probabilità d'accoppiamento tra bestie consanguinee sia piuttosto ridotta⁵⁰.

5.2 Crabus: scelta, utilità e prestigio dei capri

La scelta dei becchi da riproduzione non si attua semplicemente valutando le caratteristiche del singolo esemplare. Certamente l'aspetto generale, la salute e l'esuberanza sono doti importanti, ma occorre fare riferimento agli ascendenti diretti per valutare con maggiore consapevolezza le potenzialità. L'animale scelto dovrà trasmettere alle generazioni future il patrimonio genetico selezionato sino a quel momento. Per questo è opportuno conoscere bene i caratteri ereditari di cui è portatore, tenendo conto delle caratteristiche della madre, ultima depositaria di un lungo processo di selezione che si traduce nell'individuazione di una buona stirpe. Secondo un'opinione diffusa, in ogni gregge il numero ideale dei becchi dovrebbe rispettare la proporzione di uno a venticinque. Tuttavia, dall'analisi risulta che il numero effettivo varia notevolmente. Ciò dipende da alcuni fattori che di anno in anno possono mutare. Una cattiva stagione e il non perfetto stato di salute degli animali possono costringere il pastore alla scelta di un numero ridotto di capretti da destinare alla riproduzione. Al contrario, una stagione favorevole può indurre a mantenerne un elevato numero. In certi casi subentra l'acquisto di nuovi esemplari, talvolta non programmato, che ne arricchisce la gamma. I fratelli Piras possiedono un maschio ogni ventitré femmine; Salvatore Murtas uno ogni venti; Pietro Mereu uno ogni otto; Giuseppe Aledda uno ogni trenta; i fratelli Lusso uno ogni trentacinque. L'incremento del numero dei becchi o le sostituzioni sono effettuati tenendo conto sia della capacità riproduttiva asodata sia di quella presunta, tenendo conto dell'età e delle condizioni di salute: «Se sono anziani i caproni, ce ne vogliono di più; l'età migliore è dai tre anni ai cinque anni: per montarne venti, oltre i cinque anni non ce la fanno, oppure lo fanno ma senza risultati» [S.L.]. Inoltre, i pastori sanno che ciascun capro può manifestare preferenze particolari per determinate femmine; infatti, come osserva Mario Lucifero, «praticando la monta libera conviene tenere un maschio ogni 25-35 capre, perché il becco salta parecchie volte la stessa capra e spesso ha delle preferenze per alcune a svantaggio di altre...» (Lucifero 1981: 151).

Le buone doti dei becchi sono oggetto di un apprezzamento speciale da parte dei pastori. Un buon capro è sempre un elemento di prestigio, oltre che di funzionalità, e viene apprezzato anche per le sue qualità estetiche. Di solito, come si vedrà oltre, il maggior apprezzamento estetico è rivolto agli esemplari di castrati, soprattutto da parte dei pastori giovani che ne esaltano la mole importante e il portamento (*su sèttiu*). Gli anziani evitano più facilmente il ricorso ai castrati, ritenendoli inutili, riconoscendo loro solamente una vuota funzione ornamentale. Essi spostano le proprie mire estetiche verso quei soggetti nei quali la bellezza si coniuga con un'efficacia e una funzionalità più immediate e strettamente legate alla produzione: i capri da monta. Presso le greggi dei pastori anziani, il loro numero è tendenzialmente superiore alle effettive necessità del gregge; ciò, probabilmente, più per il timore del fallimento riproduttivo che per la necessità di sperimentare incroci in vista di un'accurata selezione. La sottostima delle capacità riproduttive si traduce pertanto in un forte apprezzamento estetico che talvolta porta ad una vera e propria "collezione" di becchi. La presunta "necessità" di un numero elevato di capri da monta si confonde con il "piacere" di tenerli nel gregge: «Se non ne ha bisogno non ne lascia, ma se gli piace lo lascia» [U.P.].

5.3 *Mascus sanàus: utilità e prestigio dei castrati*

A differenza di quanto avveniva in passato, attualmente risulta meno diffuso l'impiego dei castrati (*mascus sanàus*⁵¹) nelle greggi caprine. Ma solo sino a una ventina di anni fa, il loro largo uso si accompagnava alla favorevole considerazione che i caprari accordavano ai castrati sulla base di qualità estetico-funzionali. La presenza dei castrati in ogni gregge era motivo di orgoglio e prestigio, secondo modalità del tutto simili a quelle descritte da Ravis-Giordani, che mette in evidenza le doti di guida e il ruolo di punto di riferimento mobile nello spazio:

I pastori di capre o di pecore hanno l'uso di tenere nel gregge uno o due *castrati* - generalmente dei becchi castrati - che (...) assicurano la condotta del gregge e portano i sonagli più grossi, quelli che permettono di

individuare il gregge a diversi chilometri di distanza. Il numero dei *castrati* contenuti nel gregge è ugualmente un elemento di prestigio» (Ravis-Giordani 1983: 267).

Un ulteriore vantaggio riconosciuto ai castrati dai pastori vilasaltesi consisteva nella capacità di tenere unito il gregge e uniformarne la marcia. In tempi in cui i percorsi di pascolo erano prossimi alle terre coltivate, il “lavoro” dei castrati affiancava efficacemente quello umano. Nonostante l’evidente calo dell’impiego di questi animali, c’è ancora chi ne apprezza le doti di guida del gregge e le stesse caratteristiche fisiche. Talvolta la decisione di castrare un capro non è frutto di una libera scelta: molto spesso si tratta della conseguenza di un fallimento nella selezione dei capri da monta. Il pastore decide così di tramutare un becco “incompetente” in un’efficace guida del gregge: «Quelli che li lasci e non escono belli per riproduzione, allora li castrì» [S.L.]. L’operazione è solitamente svolta con strumenti tradizionali⁵², ad opera dello stesso pastore. La trasformazione dei becchi “falliti” in castrati è legata, inoltre, alla impossibilità di utilizzarli diversamente. La stessa macellazione è inibita dal fatto che le carni dei capri che hanno raggiunto la maturità sessuale non sono apprezzate⁵³.

La valenza estetica e l’efficienza dei *masculus sanàus* rappresenta ancora un valore presso i giovani caprari, che li osservano compiaciuti mentre guidano con fierezza il gregge, trasportando i pesanti *sonàllus*. Con l’avanzare dell’età e l’affievolirsi della competitività e del desiderio di mettersi in evidenza, i pastori abbandonano gradualmente l’impiego dei castrati. In questo passaggio, i più anziani cambiano del tutto l’opinione sui *masculus sanàus*, non riconoscendone più né il valore estetico né l’utilità: «C’è gente che li lascia: non è per guidare, servono solo per far scena, per metter loro il sonaglio, per rallegrare il gregge. Quando è sana cammina bene anche senza il sonaglio» [G.A.]. Se un tempo l’impiego dei castrati, legato soprattutto alla funzione di “guida”, era giustificato dal pericolo degli sconfinamenti nelle coltivazioni, oggi mantiene una qualche utilità quasi esclusivamente nelle greggi di grosse dimensioni. Nelle grandi greggi i *masculus sanàus* assolvono al ruolo di *leader*, impartendo il ritmo

alla marcia e tenendo unito il gregge, grazie al suono grave dei grossi sonagli che si diffonde per largo tratto. Le greggi numerose sono solitamente gestite da pastori giovani che, oltre ad avere le capacità fisiche, tendono ad intensificare la produzione, aumentando il capitale-bestame. I pastori anziani, pur non ricorrendo all'impiego dei castrati, comprendono e giustificano l'uso che ne viene fatto dai più giovani: «Noi li uccidiamo prima di castrarli (in tono ironico, ndr.): quello si fa così, gratuitamente, per sfoggio. Quello lo possono fare i Lusso ché sono giovani: lo fanno per portare i sonagli grandi; noi li abbiamo dentro una cesta (inutilizzati, ndr.). Si usano solo per bellezza: dicono che sia per mandare avanti le capre, ma vedo che vanno ugualmente più veloci dove ci sono le fave» [U.P.].

Due paiono, dunque, i fattori che determinano la rinuncia all'uso dei castrati: l'uso recente di somministrare le fave e l'età avanzata degli stessi pastori. Oggi, essendo le aree di pascolo molto estese e spesso recintate, la necessità di capi specializzati nella conduzione del gregge viene meno: possono verificarsi anche degli sconfinamenti in terreni non concessi al pastore, ma con danni limitati, per via dell'assenza di coltivazioni. Inoltre, come ho già detto, la continua somministrazione delle fave ha in qualche modo regolarizzato la percorrenza delle *filàdas*. Come è già emerso, l'età dei pastori conta molto nella scelta dei capi del gregge: presso gli anziani, il numero delle capre femmine si riduce di anno in anno, quello dei capri è sovradimensionato, quello dei castrati è nullo. I pastori giovani, al contrario, cercano di mantenere costante, se non di aumentare, il numero delle femmine, possiedono un numero di capri tale che il rapporto maschi/femmine risulta solo sufficiente; impiegano i castrati. Alla dinamicità economica dei giovani fa eco l'esigenza di manifestare una certa "allegria" del gregge, che diventa motivo di orgoglio in termini di identità, in quanto ci si autorappresenta anche attraverso l'immagine del gregge. Ciò si traduce in una gran cura nel mettere a tutti i capi *is pitiòlus*, scelti sia per la forma sia per il suono, soprattutto nel periodo in cui il gregge passa vicino all'abitato. Gli anziani, ricordando la propria gioventù, giustificano l'atteggiamento esibizionista dei pastori giovani: la loro età si

abbina bene alla “allegria” espressa dai castrati muniti di *sonà-lus*, e legittima lo sfoggio.

5.4 Crabus e ‘agadius: *i capri e le femmine non fecondate*

I capri, salvo i periodi di monta (che si svolgono nei mesi estivi), vivono separati dal gregge. Dall’autunno sino a febbraio circa, stanno in compagnia de *su ‘agadiu*: i pastori cercano in questo modo di aumentare il numero delle capre pregne. Per il resto dell’anno, i becchi trascorrono la propria vita isolati in un terreno recintato, di solito lontano dall’ovile invernale, oppure vivono da soli allo stato brado nella zona estiva. Nella stagione fredda i pastori si recano saltuariamente all’ovile estivo per osservare l’andamento del gruppo. L’esuberanza dei capri li spinge ad accoppiarsi anche con le capre già gravide di questo gruppo ridotto e privo di controllo diretto. Ciò accade anche a causa della comparsa di falsi calori nelle femmine già gravide:

qualche volta compaiono dei falsi calori in femmine gestanti che si manifestano allorché le femmine in gravidanza sono insieme a femmine realmente in calore. Il becco è sempre disposto al salto ma nel periodo che va dall’autunno alla primavera l’istinto sessuale è particolarmente intenso (Lucifero 1981: 151).

I problemi che sorgono a seguito di accoppiamenti con femmine già pregne sono piuttosto gravi e possono colpire sia il nascituro, che spesso viene dato alla luce morto o menomato, sia l’integrità fisica delle stesse madri, che possono infine risultare inadatte a successive gravidanze. I pastori non impediscono che ciò avvenga nel gruppo de *su ‘agadiu*, nel quale la possibilità di danni o di scarsi risultati è già messa in conto. Dopo un primo periodo di assoluta libertà di accoppiamento, proprio per limitare i problemi summenzionati, i pastori tentano di inibire il desiderio sessuale dei maschi e de *su ‘agadiu*, azzerando la somministrazione dei mangimi. Il diminuito benessere, infatti, conduce ad un minore interesse per l’attività sessuale. Per comprendere meglio questi aspetti, mi pare utile accennare agli spostamenti che i *cra-*

bus e su *'agadiu* subiscono durante l'anno. In primavera la maggior parte dei pastori isola i becchi in un terreno recintato, in vista degli accoppiamenti. In questo periodo i capri devono riacquistare le energie perdute durante il periodo di convivenza col gruppo de su *'agadiu*, avvalendosi dell'abbondanza del pascolo dovuta alla temperatura più mite: «Ora diventano seri, si ingrassano come maiali, poiché la stagione è calda e c'è pascolo» [G.A.]. Nel periodo estivo i capri alternano i periodi della monta a momenti di riposo, che trascorrono in terreni chiusi. Al termine della permanenza estiva in montagna, le capre sono condotte nei territori a valle. Giunge nuovamente il momento di separare su *'agadiu* dal resto del gregge.

Il sistema attuato dai pastori permette di effettuare la programmazione di due periodi di nascite all'anno. La nascita di capretti in un periodo troppo avanzato, come quello primaverile, impedirebbe la vendita del latte. In tale periodo, infatti, grazie alla maggior disponibilità di pastura, la produzione di latte subisce un apprezzabile incremento quantitativo.

5.5 Il periodo dei calori: strategie umane e istinti animali

L'alimentazione influenza notevolmente il manifestarsi dei calori che in Sardegna sono spesso di tipo stagionale a causa di carenze o irregolarità del ciclo vegetale. Essi compaiono quando le capre raggiungono un certo benessere fisico, dovuto in primo luogo all'offerta di erbe e germogli: cominciano a gennaio e terminano verso la fine di settembre⁵⁴. In una situazione ideale di abbondanza di cibo e di condizioni atmosferiche ottimali le capre avrebbero un numero molto maggiore di periodi fertili. La programmazione del periodo dei parti, strettamente legata alle scadenze commerciali, rappresenta un momento importante dal quale dipende, in parte, tutta l'organizzazione del lavoro del pastore. Se questi assecondasse la propensione all'accoppiamento legata ai calori invernali si troverebbe a non poter approfittare delle occasioni commerciali; il pastore pertanto diversifica la programmazione di spazi e tempi per i diversi sottogruppi del gregge. I calori

che si presentano in inverno, come già accennato, risultano di fatto piuttosto scomodi per il calendario produttivo. Essi si concentrano soprattutto nel mese di gennaio, quando le capre raggiungono un maggior benessere legato all'interruzione improvvisa dell'allattamento dei piccoli destinati al macello, e ricevono abbondanti razioni di fave e/o grano per incrementare la produzione di latte. In questo periodo tutti i pastori separano i becchi dal gregge e li tengono rinchiusi in appezzamenti distanti. Si preferisce evitare l'accoppiamento invernale poiché il periodo di gestazione terminerebbe a giugno, e i piccoli incontrerebbero numerose difficoltà a passare l'estate. In questa stagione inoltre i capretti sottrarrebbero gran parte della produzione di latte, che rappresenta una grossa fetta di tutto il guadagno annuale. Generalmente, una volta terminati i calori di gennaio, essi si ripresentano a fine giugno grazie all'aumento della somministrazione dei mangimi. La possibilità di regolare i periodi di fertilità in questo modo è piuttosto recente, e rappresenta un ottimo sistema di controllo e programmazione delle nascite: «Quando non voglio che si accoppino, non do loro da mangiare; non ne do né ai maschi né alle femmine. Quando è tenuto male, il capo resta *'agadiu*, e il maschio cerca di accoppiarsi con quello, ma quando non gli dai da mangiare già si stanca. Sono le femmine che "chiedono": il fatto di star bene le fa andare in calore. È al contrario degli uomini: i signori, famiglia poca; i poveri ne fanno di più» [P.M.].

Nelle aziende più grosse, quelle che tendono verso un'ottimizzazione delle risorse, l'apporto dei mangimi è costante ed abbondante, permettendo una notevole dilatazione del periodo di fecondità delle capre. I fratelli Lusso riferiscono di calori mensili, o addirittura bimensili, non più stagionali. Ciò permette una maggiore possibilità di scelta nella programmazione delle nascite: «Noi i caproni li mettiamo a fine giugno, ma dipende da come vuoi fare tu: dipende quando li metti, i caproni» [B.L.]. «Quella che non prende (quella che non viene fecondata, ndr.), ogni quindici o venti giorni, va in calore» [S.L.].

5.6 La programmazione degli accoppiamenti

L'accoppiamento (*sa cruttéra*) è un momento delicato dal quale dipende la produzione dell'annata successiva. Esso rappresenta la premessa di una nuova stagione produttiva ma allo stesso tempo è un traguardo di quella in corso, in quanto esito di un preciso periodo di preparazione, caratterizzato dalla cura dei becchi ai quali è appositamente concesso riposo e cibo in abbondanza. In generale *sa cruttéra* si svolge due volte l'anno: la prima nel mese di giugno, la seconda tra agosto e settembre. La durata media del periodo d'accoppiamento è di un mese circa. In passato la prima data era fissata per il mese d'agosto, mentre la seconda cadeva nel mese di settembre. Oggi i rari pastori che rispettano queste date scadenze sono considerati pastori "all'antica". Il relativo periodo dei parti cade nei mesi di gennaio e febbraio, mesi morti per lo smercio della carne nel mercato ufficiale. Secondo le usanze del passato, il periodo degli accoppiamenti doveva cominciare il 16 luglio, *sa di 'e su Crammu* (il giorno del Carmine), sotto la benevola protezione della Madonna. La maggior parte dei pastori, che oggi rispetta le scadenze commerciali e tende ad una produzione razionalizzata, non condivide la vecchia impostazione, poiché impedisce di fruire del periodo di maggior produzione di latte (quello che va da febbraio a giugno).

Se la bella stagione esplode prima del trasferimento a Monte Genis, i pastori anticipano la data della monta, introducendo i becchi nella zona invernale. Il tepore e il risvegliarsi della natura accompagnano le prime effusioni tra gli animali: «Il sangue glielo muove giocando giocando. Come fanno i ragazzi stessi: si mettono a giocare, se c'è una strada in discesa, e giocando giocando... » [P.M.]. L'accoppiamento termina in ogni caso nella zona estiva. Tra i pastori esiste una sorta di patto che dispone date diverse per ciascuno; ma il provvedimento pare non ottenga buoni risultati, vista la scarsa osservanza dei più. Pertanto sono frequenti i contatti tra i capi di greggi differenti; e chi ha investito energie su capri selezionati si lamenta della promiscuità. Trascorso il mese del primo periodo di monta i pastori ritirano i

capri, trasferendoli in luoghi isolati, dove ritroveranno le energie per affrontare *sa segunda ripresa* (il secondo periodo degli accoppiamenti). A differenza di quanto avviene in altre specie allevate, le capre non richiedono assistenza durante il periodo d'accoppiamento. I pastori esaltano spesso l'esuberanza dei capri, la loro irruenza e la determinazione, con un pizzico di compiacimento: «Non hanno bisogno d'aiuto: il caprone si tuffa addosso e le dà il colpo. Il caprone è svelto dando la botta» [G.A.].

Nonostante ciò, la supervisione umana si rende necessaria per assicurare la fecondazione del maggior numero di femmine: «Tu vedi, ché sei in mezzo, vedi l'accoppiamento delle capre e sai il numero di quelle che si sono accoppiate» [G.A.]. In questo modo il pastore si rende consapevole di quando sia il caso di porre termine all'operazione. Durante il mese de *sa cruttéra*, il pastore esercita le proprie capacità di memorizzazione e di riconoscimento dei capi, utili sia al computo degli accoppiamenti, sia alla prevenzione dei danni. I problemi più gravi insorgono quando nel gregge c'è una femmina malformata che può minacciare la salute dei preziosi capri: «Di capre ce n'è che affliggiano una volta e rimane morto nella pancia; imputridisce e ne esce solo un pezzo. Quello che rimane dentro la pancia, si fa come un osso e si pietrifica e quando il capro si accoppia può guastare lo stesso capro» [B.L.]. La sorveglianza del pastore è utile inoltre per limitare i danni dei molteplici scontri che coinvolgono le bestie prima e durante gli accoppiamenti: «Quello che perde tra i maschi che lottano per accoppiarsi può anche lasciarci la pelle; come le ragazze coi ragazzi, una femmina può rubare il marito alla collega: bisticciano anche le femmine delle capre» [P.M.]. In questa fase, l'assenza d'intervento diretto fa sì che l'esito finale sia incerto. Accade spesso che non tutte le femmine siano fecondate, e talvolta il loro numero è davvero elevato. I pastori non possono che stare a guardare, e non sempre riescono a darsi spiegazione: «È capitato che capre belle e caproni grassi, in agosto, non si siano accoppiati: è inspiegabile» [G.A.].

5.7 Calendari operativi

Le date che segnano l'attività pastorale non sempre coincidono per tutti gli addetti ai lavori; i punti cardine della struttura organizzativa temporale sono non solo le tendenze naturali del bestiame o le consuetudini tramandate, bensì le date delle festività commerciali di Natale e Pasqua e quelle relative al periodo di attività dei caseifici.

Le tabelle seguenti individuano le principali attività produttive in base al periodo.

Il calendario dei fratelli Lusso

mesi	prima metà del mese	seconda metà del mese
NOV	- <i>Seberadùra 'agadiu</i> ^I (Separazione 'agadiu)	- <i>Sa prima angiadùra</i> ^{II} (Prima ciclo delle nascite)
DIC		
GEN		- <i>Sa segùnda angiadùra</i> ^{III} (Secondo ciclo delle nascite)
FEB	- <i>Angiadùra 'e su 'agadiu</i> ^{IV} (Nascite in su 'agadiu)	
MAR		
APR		
MAG	- Unione <i>leva</i> e gregge ^V	
GIU	- Unione 'agadiu e gregge ^{VI} - Trasferimento nella zona estiva	- <i>Sa cruttèra</i> ^{VII} (Periodo di accoppiamento)
LUG		
AGO		
SET		- <i>Sa segùnda ripresa</i> ^{VIII} (Secondo ciclo di accoppiamento)
OTT		Rientro nella zona invernale

^I Periodo in cui il gruppo de *su 'agadiu* viene separato dal resto del gregge, le cui capre pregne partoriranno nella seconda metà di novembre. Tale gruppo viene unito ai becchi e a quelle pregne che figlieranno a febbraio.

^{II} Primo ciclo di nascite (detto *angiadùra 'e Natàli*), programmato in questa data soprattutto per soddisfare le esigenze del mercato nel periodo di Natale.

^{III} Secondo ciclo di nascite, legato questa volta alle richieste di carne nel periodo pasquale.

^{IV} Nascite nel gruppo delle capre de *su 'agadiu*: quelle che sono pronte a partorire vengono appositamente condotte all'ovile.

^V Le caprette di rimonta, *sa leva*, si uniscono al gregge. In questo momento si è evidentemente conclusa l'operazione di svezzamento.

^{VI} E il momento della transumanza a Monte Genis: tutto il gregge al completo si reca nella zona estiva.

^{VII} E il momento dell'accoppiamento, che durerà circa un mese; le capre che non vengono fecondate, saranno messe assieme ai becchi ogni quindici-venti giorni. La gravidanza degli accoppiamenti di giugno si protrarrà sino a novembre.

^{VIII} Secondo ciclo di accoppiamento. I rispettivi parti saranno quelli di febbraio.

Il calendario dei fratelli Piras

mesi	prima metà del mese	seconda metà del mese
NOV	- Rientro in zona invernale - <i>Sa prima angiadura</i> ^{IX} (Primo ciclo delle nascite)	
DIC		
GEN		
FEB	- Unione <i>'agadiu</i> e gregge - <i>Angiadura 'e su 'agadiu</i> ^X (Nascite in <i>su 'agadiu</i>)	- <i>Sa segùnda angiadura</i> ^{XI} (Secondo ciclo delle nascite)
MAR		
APR		- Trasferimento nella zona estiva
MAG	- Unione <i>leva</i> e gregge ^{XII}	
GIU	- <i>Sa cruttèra</i> ^{XIII} (Periodo di accoppiamento)	
LUG		
AGO		
SET		- <i>Sa segùnda ripresa</i> (Secondo ciclo di accoppiamento)
OTT		- <i>Seberadura 'agadiu</i> ^{XIV} (Separazione <i>'agadiu</i>)

^{IX} I fratelli Piras conducono il proprio gregge nella zona invernale qualche giorno in anticipo rispetto ai primi parti.

^X Le capre de *su 'agadiu* vengono condotte all'ovile, in modo che quelle gravide possano partorire.

^{XI} Secondo ciclo di nascite, in previsione della Pasqua.

^{XII} Terminato il periodo di svezzamento, le caprette de *sa leva* possono ufficialmente entrare a far parte del gregge.

^{XIII} I capri vengono condotti all'ovile per l'accoppiamento.

^{XIV} Separazione delle capre non fecondate e di quelle che pur essendo gravide, partoriranno a febbraio; questo gruppo va ad unirsi a quello dei capri.

Il calendario di Giuseppe Aledda

mesi	prima metà del mese	seconda metà del mese
NOV	- Rientro in zona invernale - <i>Seberadùra 'agadius</i> (Separazione agadiu) - <i>Sa prima angiadùra</i> ^{xv} (Primo ciclo delle nascite)	
DIC		
GEN	- <i>Sa segùnda angiadùra</i> ^{xvi} (Secondo ciclo delle nascite)	
FEB	- <i>Angiadùra 'e su 'agadiu</i> ^{xvii} (Nascite in <i>su agadiu</i>)	
MAR		
APR		- Transumanza in zona estiva - Unione <i>'agadiu</i> e gregge ^{xviii}
MAG		- Unione <i>leva</i> e gregge ^{xix}
GIU	- <i>Sa cruttéra</i> ^{xx} (Periodo di accoppiamento)	
LUG		
AGO	- <i>Sa segùnda ripresa</i> ^{xxi} (Secondo ciclo di accoppiamento)	
SET		
OTT		

^{xv} Avvengono contemporaneamente l'abbandono della zona estiva, nella quale rimane il gruppo de *su 'agadiu*, e il ritorno del gregge delle capre gravide che partoriscono a novembre.

^{xvi} Secondo ciclo di nascite delle capre ingravidate nel mese di agosto.

^{xvii} Le capre gravide che fanno parte de *su 'agadiu* vengono separate dal loro gruppo e condotte all'ovile invernale ove partoriranno.

^{xviii} Il trasferimento in zona estiva avviene, assieme a quella dei fratelli Piras, sempre in anticipo rispetto agli altri pastori e rispetto all'arrivo dell'estate stessa. A Monte Genis il gregge trova il gruppo de *su 'agadiu* che non ha partorito e si unisce ad esso.

^{xix} Le caprette de *sa leva* che erano state lasciate all'ovile invernale al momento del cambio di zona, avendo terminato il periodo di svezzamento, sono pronte a metà maggio ad unirsi col resto del gregge a M. Genis.

^{xx} I capri vengono condotti all'ovile, dove sono oramai presenti tutte le capre, per l'accoppiamento.

^{xxi} Secondo turno per gli accoppiamenti.

Il calendario di Salvatore Murtas

mesi	prima metà del mese	seconda metà del mese
NOV		
DIC	- Rientro in zona invernale - Unione <i>leva</i> e gregge ^{XXII}	
GEN	- <i>Sa prima angiadura</i> ^{XXIII} (Primo periodo di nascite) - <i>Seberadura 'agadiu</i> (Separazione <i>'agadiu</i>)	
FEB	- <i>Sa segùnda angiadura</i> ^{XXIV} (Secondo ciclo delle nascite) - Unione <i>'agadiu</i> e gregge - <i>Angiadura 'e su 'agadiu</i> (Nascite in <i>su agadiu</i>)	
MAR		
APR		
MAG		- Transumanza in zona estiva
GIU		- Unione <i>leva</i> e gregge ^{XXV}
LUG		
AGO	- <i>Sa cruttèra</i> ^{XXVI} (Periodo di accoppiamento)	
SET	- <i>Sa segùnda ripresa</i> ^{XXVII} (Secondo ciclo di accoppiamento)	
OTT		

^{XXII} Salvatore Murtas è solito lasciare nella zona invernale le caprette de *sa leva*, anche durante l'estate, in modo che al rientro delle madri (dicembre) siano completamente svezate. Seguendo questo sistema è costretto a fare la spola tra le due zone che distano tra loro circa trenta chilometri.

^{XXIII} Nel periodo in cui cominciano i parti, le capre de *su 'agadiu* vengono trasferite in un'altra zona.

^{XXIV} Secondo ciclo di nascite sia per le capre del gregge che per *su 'agadiu*, unitosi al gregge qualche giorno prima.

^{XXV} Talvolta (anche se molto raramente) Salvatore Murtas sceglie questa data per unire *sa leva* al gregge delle madri a Monte Genis.

^{XXVI} Primo ciclo di accoppiamento. I capretti rispettivi nasceranno a gennaio.

^{XXVII} Secondo ciclo di accoppiamento. I rispettivi parti saranno quelli di febbraio.

5.8 *Animali da latte e da carne*

I prodotti caseari sardi cominciarono ad entrare nel circuito di scambio mondiale già dal secolo scorso (cfr. Angioni 1989: 16), mentre le carni a Villasalto hanno avuto un mercato molto limitato sino a trent'anni fa, quando ancora il bacino di scambio era lo stesso paese. Attualmente il prezzo delle carni caprine è superiore a quello delle carni ovine; accade il contrario per il latte. È chiaro che il baricentro produttivo di un'azienda pastorale caprina risulta piuttosto spostato rispetto al passato o rispetto a quello di un'attuale azienda ovina. In passato, infatti, la produzione di carne integrava quella del latte; oggi, la produzione di latte caprino non è incentivata, mentre c'è molta richiesta delle carni dei capretti, soprattutto nei periodi di festa. Nonostante ciò, non emerge alcuna specializzazione verso un prodotto unico: i pastori cercano di spingere allo stesso modo sia la produzione di latte sia quella di carne.

Sino almeno agli anni cinquanta, una parte dei prodotti dell'allevamento era scambiata con i principali prodotti agricoli, prevalentemente grano e orzo. I periodi di maggior circolazione dei beni erano legati, in buona misura, ai ritmi del calendario agropastorale, alle feste o alla vita sociale della comunità. Oggi le richieste di mercato, che determinano scadenze e ritmi di consumo che non hanno origine nei piccoli centri produttori come Villasalto, ma che spesso giungono da oltre i confini nazionali, incidono parecchio nell'organizzazione del lavoro degli allevatori. Il reddito di ciascuno di essi è infatti legato al calendario produttivo dei caseifici, oltre che alla richiesta delle carni caprine, a sua volta legata per lo più alle maggiori festività religioso-commerciali, il Natale e la Pasqua. Il mercato attualmente spinge verso una maggiore razionalizzazione della produzione tanto che la maggioranza dei caprari villasaltesi fa parte di una cooperativa ("L'Allevatore Moderno"), che ha recentemente portato a termine alcune costruzioni dislocate in diversi nuclei nel territorio comunale. Esse assicureranno la disponibilità di una stalla e di una casetta d'appoggio (al posto del tradizionale ovile e del *barràccu*). Si tratta di un'innovazione che pare tendere verso le più moderne forme aziendali di produzione stanziale.



Nuovi locali per i pastori

I tempi e le fasi del lavoro d'ogni giorno, legati principalmente alla mungitura, sono stabiliti dai ritmi della produzione del formaggio, che non avviene più all'ovile: la "macchina del latte", l'autobotte del caseificio che a mezzogiorno effettua la raccolta del latte caprino per il comune di Villasalto, esige il pieno rispetto del proprio orario. La produzione è assorbita pressoché totalmente dal caseificio di San Nicolò Gerrei, che chiude dai primi di settembre fino a dicembre. Tale periodo coincide con la gravidanza delle capre, pertanto i pastori non svolgono a pieno ritmo la mungitura. Durante tutto il periodo estivo e quello in cui il caseificio resta chiuso, i pastori, nessuno escluso, riesumano la loro abilità di caseificatori per non sprecare il poco latte munto. Nonostante la sensibile riduzione della produzione, il latte nel periodo estivo e autunnale ha una resa superiore a quella del resto dell'anno: i pastori approfittano di questo fatto per realizzare la provvista di formaggio per l'inverno: «Per fare un chilo di formaggio ci vogliono almeno sei litri di latte nell'autunno, perché è più denso; in primavera, sino a quando il pascolo si secca, ce ne vogliono almeno otto litri, perché quando cominciano i germogli c'è meno caseina nel latte» [S.L.]. Alcuni trasportano il latte in casa per lavorarlo, altri prolungano l'orario di lavoro all'ovile.

Tutti i pastori di capre di Villasalto svolgono un'unica mungitura al mattino. Alcuni di essi attendono di poter utilizzare i locali approntati dalla cooperativa, per sperimentare la doppia mungitura. Qualcuno, facendo riferimento ad esperienze fatte in altre località, confida in un certo miglioramento legato all'uso delle mungitrici automatiche: «Allo stato brado come siamo noi si munge solo una volta; in stalla, nostro cugino, due volte: mungendo due volte fai il venti per cento in più. Ma a noi non ci conviene: manca il personale, che però vorrebbe di più di quel venti per cento in più» [S.L.]. Come osservano gli stessi informatori, la causa dell'impossibilità di effettuare due mungiture, una di mattina e una di sera, è da rintracciare proprio nel sistema del pascolo brado: la sera, le capre si trovano solitamente a distanze considerevoli rispetto all'ovile. I pastori vorrebbero aumentare la produzione, ma dovrebbero rivedere completamente tutta l'organizzazione delle *filàdas*. Anche quelli che si considerano "all'antica" non mostrano particolari resistenze nei confronti di un ipotetico impiego di stalle e mungitrici: «Io mungo una sola volta; ci sono quelli che mungono due volte ma nella nostra zona non lo fanno perché le capre camminano e vanno lontano; se avessimo le stalle forse ci sarebbe una resa maggiore, e loro stesse starebbero meglio in salute» [S.M.].

La vendita della carne attualmente garantisce una buona fetta dell'introito complessivo. In passato ciò non avveniva perché la domanda era minima, pertanto l'interesse maggiore era rivolto alla produzione di latte e formaggio. Inoltre l'alienazione della carne avveniva in linea privata all'interno dello stesso comune o tutt'al più in quelli limitrofi. Oggi tutti i pastori intervistati, come si è visto, programmano il lavoro in maniera da ottenere due cicli di nascite l'anno. Chi si è adeguato alle esigenze del mercato tende a far nascere i capretti nei mesi di novembre e gennaio o, al più tardi a febbraio. Ma c'è anche chi stabilisce le nascite per il mese di gennaio e per quello di febbraio, in conformità al vecchio modello, e ora si ritrova quasi escluso dagli acquisti delle carni ovi-caprine che i commercianti compiono in blocco nei periodi immediatamente precedenti le grandi festività. La vendita ai privati è ancora il principale circuito di scambio per questi pastori;

la differenza rispetto al modello tradizionale consiste solo nelle forme di pagamento: oggi si tratta ovviamente di denaro, non più di beni in natura. I clienti sono in buona parte persone del paese: c'è chi li incontra per strada e chiede che venga messa da parte una certa quantità di carne (talvolta anche di latte o di formaggio), e chi si reca di proposito a casa loro. Per questi pastori, il bacino di smercio della carne resta sempre il paese.

Il primo ciclo di nascite (*prima angiadura*) è reso oggetto di un'importante selezione dei piccoli che parteciperanno alla formazione del gruppo de *sa leva* o entreranno a far parte del gruppo dei capri da riproduzione. La quantità di nati varia ogni anno in base al clima, alla temperatura, alla salute e all'efficienza dei capri. La maggioranza dei pastori è tendenzialmente restia a comunicare cifre precise sul numero delle nascite, pertanto ho richiesto solamente degli esempi di annate buone e cattive:

Tab. 1. Produzione di capretti da carne

azienda	gregge	capretti di leva		capretti da macello	
		annata buona	annata cattiva	annata buona	annata cattiva
Murtas	200	60	30	300	100
Aledda	230	>30	<30	200	≤150
Piras	300	45	20	250	<200
Lusso	>700	200	100	>800	600

Non tutti i pastori apprezzano i parti gemellari. Alcuni ritengono che la "qualità" dei gemelli sia inferiore a quella dei capretti singoli. Invece, il parto gemellare è particolarmente ricercato da chi tende verso l'ottimizzazione della produzione, come i fratelli Lusso, la cui produzione annuale rispecchia mediamente questo andamento: le capre sterili si attestano tra il 10% e il 15%; dei rimanenti capi, in una buona annata, una certa quantità (dal 40% al 45%) ottiene parti gemellari di due capi; il resto delle capre può dare alla luce uno o tre capretti.

Lo stomaco dei capretti macellati nei mesi invernali rappresenta un altro canale d'introito economico per il pastore di capre. *Su callu* (il caglio), un tempo molto apprezzato sia come cibo dei mesi freddi da accompagnare con vino in abbondanza, sia come

ingrediente fondamentale per la coagulazione del latte (e dunque per la lavorazione del formaggio), mantiene oggi il fascino dell'alimento piccante, genuino e altamente energetico, anche se destinato a pochi intenditori. Dopo l'asportazione, lo stomaco del capretto appena macellato si chiude con dei nodi, affinché non stia a diretto contatto con l'aria; se si desidera confezionarlo per essere mangiato, si sala e si appende per l'essiccazione. Molti pastori preparano *su callu* all'ovile, più precisamente nel *barràccu*, o nell'ambiente destinato al camino (alcuni pastori, come i fratelli Lusso, hanno sostituito *su barràccu* con una casetta di una stanza, fatta in muratura); durante l'essiccazione il caglio deve stare in alto in modo che venga raggiunto dal fumo. La scelta della legna da bruciare ha la sua importanza. I cagli destinati al consumo alimentare sono quelli dei capretti nati a novembre, mentre quelli da utilizzare per la lavorazione del formaggio provengono dalle nascite di febbraio: «Quelli di novembre li mangiamo e li vendiamo. Passano certi commercianti e li ritirano. Quelli di febbraio non si mangiano perché vengono “i soli” (la stagione estiva, ndr.) e c'è troppo caldo per mangiarli. Il caglio di quelli di febbraio li acquistano più per il latte perché se lo fai asciugare lo assale il moscone» [S.L.]. Se la destinazione del caglio è quella di servire alla confezione dei formaggi deve essere adoperato fresco. Chi continua ad utilizzare la rete locale di conoscenze per lo smercio dei propri prodotti, lo fa anche per *su callu*. In alcuni di questi casi, esso è offerto in dono alle persone con le quali c'è un buon rapporto, pertanto il suo valore non è esclusivamente economico. La sua alienazione, infatti, è anche indice del rapporto che s'instaura tra il pastore e l'acquirente della bestia macellata: «Chi prende il capretto si prende il caglio. Io non ne faccio pagare; se è uno pignolo, che discute, glielo faccio pagare» [G.A.]. Molti dei cagli sono acquistati in blocco da commercianti che si recano direttamente negli ovili. In questi casi la destinazione non è chiara, ma i pastori non fanno molte domande poiché a loro interessa essere convenientemente pagati, e con puntualità: «Passa uno di Macomer che li usa per fare medicinali; vedo che prende anche i cagli sporchi: io penso che debba essere per fare caglio chimico» [U.P.].

6. ALL'OVILE E IN PAESE: SOCIALITÀ E MUTAMENTO DEI PASTORI DI OGGI

6.1 *Aiuto reciproco: un valore che non scompare*

Le trasformazioni avvenute nel settore dell'allevamento implicano un modello di lavoro sempre più individualistico. In passato nel Gerrei, essendo rari i proprietari molto grossi, maggiormente diffusi in altre regioni dell'isola, la maggior parte dei pastori (compresi i piccoli produttori) si avvaleva della manodopera di giovani salariati (servi pastori) o ricorreva a forme contrattuali che stabilivano oneri e diritti tra soggetti economici più o meno paritari. Oggi i pastori lavorano prevalentemente da soli e dichiarano di non aver bisogno di forza lavoro aggiuntiva, ma forse non trovano conveniente l'assunzione di aiutanti. Le stesse forme contrattuali paritarie oggi sono relegate esclusivamente all'ambito parentale⁵⁵. Buona parte degli informatori ha superato i sessant'anni e si accontenta di gestire un gregge medio (tendente alla riduzione), senza la necessità di affiancare altre persone. Resistendo ancora una forma collettiva di gestione del pascolo (*cumunella*), tardano a scomparire alcune forme di comportamento sociale legate in parte ad essa, tra le quali spicca l'aiuto reciproco. Lo sfruttamento di pascoli adiacenti, le cui proprietà sono prevalentemente gestite dalla *cumunella*, implica una mutua frequentazione e lo stringersi di rapporti tra pastori, soprattutto in estate. Nella stagione fredda i contatti sono generalmente più rari, poiché le distanze che separano gli ovili sono talvolta notevoli. Durante il periodo estivo non è infrequente, nel caso si voglia incontrare un pastore in particolare, trovarlo in uno degli ovili prossimi, impegnato a dare una mano al vicino nell'operazione di mungitura. Un accordo informale lega spesso due vicini, che attendono quotidianamente alla mungitura di entrambe le greggi.



Scambio d'aiuto tra vicini di ovile

Nella situazione attuale si avverte un certa instabilità organizzativa, dovuta probabilmente ad un processo di mutamento solo parzialmente compiuto. I pastori non sono del tutto approdati al modello d'azienda individuale e autosufficiente che prevedrebbe un maggiore controllo delle risorse, ma anche il totale svincolo dalle norme comunitarie dell'uso della terra e da alcune forme superstiti di collaborazione nel lavoro. Forse proprio a causa del mancato raggiungimento di un'indipendenza assoluta, l'aiuto reciproco sopravvive ancora come valore economico e sociale. Lo scambio materiale rappresenta infatti anche un'occasione per soddisfare esigenze di socializzazione e di confronto. Salvo che non si verifichino particolari fenomeni di incompatibilità caratteriale, i vicini di ovile stabiliscono tra loro rapporti d'amicizia⁵⁶ che si manifestano solitamente nella conversazione e nel confronto. Cercare di andare d'accordo è un imperativo morale da non tradire: «Certo ci aiutiamo: se sto mungendo, in periodo di latte, chiedo a un altro di aiutarmi se ha già finito; e io faccio lo stesso. Bisogna sempre andare d'accordo. L'aiuto non si può misurare: posso andare anche dieci giorni per aiutare, se non ho da fare, per passarci il tempo. In primavera, se termino prima, vado per aiutare qui vicino, per mungere e parlare col vicino. All'ora di

portare il latte, andiamo insieme» [U.P.]. Oltre alla mungitura, altre operazioni, quali la marchiatura e la vaccinazione, rientrano per consuetudine nello scambio d'aiuto.

La reciprocità negli aiuti ha le sue regole: una volta scambiato un favore, si ha l'opportunità di entrare nel giro dell'*'agiùdu torràu* (l'aiuto reciproco; letteralmente "l'aiuto restituito"). Quando si chiede aiuto ci si rende implicitamente disponibili ad elargirlo: «Non si pretende, ma si sa, l'aiuto si restituisce. Non si può chiedere aiuto ad uno al quale non ne hai mai dato» [U.P.]. Non è però obbligatorio restituire una prestazione identica a quella ricevuta. La disparità economica, nella distribuzione ineguale di mezzi di lavoro, può essere motivo di freddezza reciproca, ma, in caso di buoni rapporti, conduce ugualmente ad un rapporto d'amicizia. Giuseppe Aledda, ad esempio, è ben felice dell'aiuto offertogli da chi ha maggiori possibilità di mezzi: «Per l'aiuto già mi trovo bene: quando devo portare il bestiame nella *tanca* (terreno chiuso), me li portano con il loro camion; altre volte mi portano legna. Meglio essere in pace che litigare» [G.A.]. La sproporzione nella distribuzione dei mezzi di lavoro e nella proprietà tra due vicini di ovile porta ad ipotizzare un rapporto sbilanciato, in cui uno è sempre a credito d'aiuto e l'altro sempre in debito: un grosso gregge richiede certamente maggiore fatica e impegno nella mungitura. Ma un'altra norma etica indica una possibile soluzione al problema: «L'aiuto non si misura tra amici, perché sono sempre amici quelli che lo fanno» [S.M.]. L'aiuto, infatti, non si quantifica in ore di lavoro, in giorni o in danaro. La "misura" si usa nei casi d'aiuto occasionale, ma lo scambio reciproco dei pastori non è di questo tipo: l'alternarsi di prestazioni e contro-prestazioni prende il ritmo della "botta e risposta". In questo senso non c'è misura: tra amici, finché si è amici, è sconsigliato interrompere la catena degli aiuti.

Un'ulteriore occasione d'aiuto è rappresentata dalla *colletta*. Si tratta di una forma di assistenza messa in atto in situazioni estreme, cioè quando, per disgrazie naturali o accidentali (moria per carenze alimentari o per malattia, incendi ecc.), venga a mancare un intero gregge o una parte cospicua di esso. In queste occasioni i pastori del luogo partecipano alla ri-costituzione del

gregge, donando ciascuno uno o più capi di bestiame. In Barbagia, come riporta Caltagirone, tale consuetudine si chiama *poni-dura*. Essa, come la *colletta* consiste nella «reintegrazione o sostituzione di un gregge decimato o distrutto per i più vari motivi (furto, malattia grave, carcerazione) che non siano però imputabili alla leggerezza o all'imperizia del pastore» (Caltagirone 1989: 36-37). Oggi la maggior parte degli allevatori sardi si rivolge alle assicurazioni per salvaguardare il proprio patrimonio, ma sino a qualche anno fa la *colletta* permetteva ai più sfortunati di reinserirsi⁵⁷ nella produzione. Una ventina d'anni fa un ovile prese fuoco mentre al suo interno erano rinchiusi gli animali. I pastori ricorsero alla *colletta* per ripristinare il gregge. Secondo la consuetudine, avrebbero dovuto donare capi di bestiame ma, considerato il grosso impegno necessario per addomesticare le capre provenienti da greggi diversi, preferirono stanziare delle quote in denaro. Non tutti parteciparono all'iniziativa. I motivi erano diversi: qualcuno non era in buoni rapporti con il malcapitato, altri considerarono l'evento non come una disgrazia, quanto come l'esito di una negligenza: «La colpa è stata per disattenzione del padrone: aveva una copertura fatta di frasche di legno, e c'è passato il fuoco. Tutta la corte era in legno» [ometto il nome]. I termini con i quali si esprime questo informatore (che preferisce mantenere l'anonimato)⁵⁸ lasciano intendere che la generosità degli stessi pastori può non manifestarsi se si rileva una qualche incompetenza nella conduzione dell'azienda pastorale. Nel caso specifico, il pastore in questione godeva di una certa stima presso la maggior parte dei pastori. Essi espressero così la propria fiducia nelle capacità del malcapitato e nella sua forza per ricominciare da capo. Le adesioni vennero registrate per iscritto: in questo modo si mostrava alla luce del sole la rete di relazioni del produttore in questione, le amicizie e le inimicizie.

Oggi l'ipotesi di ritrovarsi nuovamente di fronte a situazioni analoghe induce alcuni intervistati a rivelare l'importanza dell'identità, del carattere e del "valore" di chi subisce il danno: «Forse si potrebbe fare anche oggi, dipende da chi è, se possiede la forza di rialzarsi» [P.M.].

6.2 *Il pastore e la modernità*

Le considerazioni sul rapporto tra la produzione e la vita pastorale e i modi della vita contemporanea meriterebbero una grande attenzione e un'accurata analisi; in queste poche pagine faccio solamente cenno ai fenomeni più evidenti, chiedendo scusa al lettore che potrà trovare non solo ovvie, ma in qualche caso anche banali le cose che mi appresto a dire. La possibilità di utilizzare l'automobile ha offerto anche ai pastori di capre di Villasalto una maggiore mobilità tra il paese e la montagna. La mattina s'incontrano nel piazzale del camposanto, luogo dell'appuntamento con *sa macchina 'e su latti* (l'autocisterna adibita al ritiro del latte). La sera alcuni possono ritrovarsi al bar, anche se ciò non dovrebbe avvenire d'abitudine, pena il pubblico discredito. Più spesso si incrociano durante gli spostamenti in macchina e si fermano sul ciglio della strada. Le parole scambiate riguardano per lo più gli aspetti del proprio mestiere: «Si danno consigli per la razza, per i caproni da comprare; il consiglio è sempre quello di dare più fave e più buone se si vedono capre magre, soprattutto per i pastori giovani» [S.M.]. Anche Caltagirone nota la centralità del bestiame nei discorsi fra pastori:

il bestiame è il principale, se non l'unico, argomento di conversazione tra pastori: in campagna o in paese, nei bar o negli ovili, in occasioni festive o luttuose il pastore barbaricino sembra trarre un piacere tutto particolare nel parlare incessantemente del gregge, poco importa se proprio o altrui (Caltagirone 1989: 36).

Attualmente le occasioni d'incontro tra pastori sono diminuite rispetto al passato, quando la quotidianità era spesa in montagna, e solo saltuariamente ci si recava al paese. Il rientro, di solito bisettimanale, cominciava all'imbrunire e terminava all'alba del giorno seguente e pertanto le occasioni "sociali" in paese erano molto limitate. Oggi il pastore è maggiormente inserito nelle espressioni di socialità del paese, che risentono sempre più delle novità del mondo moderno e dei suoi elevati livelli di consumo. L'universo femminile, col quale oggi il pastore viene sempre più a patti, grazie alla maggiore permanenza in famiglia, è frutto della

relazione della donna con la comunità, ma anche con la civiltà dei consumi e dei *media*. Anche in passato, come osserva Da Re, era soprattutto la moglie del pastore ad occuparsi dei rapporti sociali: «come nel caso delle donazioni di latte fresco e delle carni fresche di maiale, erano soprattutto le donne che si occupavano di questo aspetto dei rapporti sociali, importante per l'integrazione della famiglia nella comunità» (Da Re 1990: 66). Talvolta la donna si occupava anche della vendita dei prodotti, e interveniva persino nella compravendita degli animali: «un “buon” marito si consultava con la moglie non tanto sugli aspetti tecnici dell'affare, quanto sulle persone con cui egli intendeva trattare, sulla loro serietà e rispettabilità» (Da Re 1990: 64).



Esempio di casa “moderna”

La tendenza alla modernità, di cui fa parte, tra l'altro, anche il desiderio di beni voluttuari, è legata per certi aspetti alle scelte delle donne: si moltiplicano le costruzioni di villette in stile “cittadino” nella zona di recente espansione edilizia del paese, aumentano gli acquisti di apparecchi televisivi, telefoni cellulari ed elettrodomestici sofisticati. D'altro canto si fanno sempre più rare anche quelle attività di produzione di cibo legate alla casa e agli spazi annessi, attività che sino a pochi anni fa coinvolgevano tutte le donne del paese e che integravano i redditi precari di alcuni

uomini⁵⁹. Nelle coppie più giovani le donne premono per l'abbandono dell'allevamento, assecondando il desiderio di trasferire la famiglia in città e di avere un reddito fisso, sia per il marito sia per la moglie. Tutto ciò si scontra con una mentalità diffusa tra gli allevatori, generalmente ancorata ad una visione "tradizionale" del ruolo della donna. Essi dichiaratamente non esiterebbero ad aumentare le ore lavorative, pur di mantenere l'indipendenza economica, l'abitazione nel paese e la moglie in casa. In questo contesto rinnovato e in continuo cambiamento, la visione di molti pastori risulta fortemente ancorata ad un certo codice morale-comportamentale che attinge al passato, ma che pian piano tende ad adeguarsi ai tempi che corrono. Le regole etiche "rinnovate" riguardano sia l'ambito strettamente lavorativo, sia quello legato ad una socialità di maggior respiro, in cui non vigila solamente l'attenzione dei colleghi, ma anche il giudizio generale del paese: «C'è una morale importante: se qualcuno fa debiti con la banca non è buono. Il pastore è come gli altri settori; ci sono operai di miniera: con lo stesso stipendio c'è chi si fa la casa, una famiglia, un bell'arredamento senza debiti; ci sono chi fa debiti e non riesce ad avere queste cose» [S.M.]. La casa, come dice Da Re,

simbolo di *status*, deve essere lo specchio fedele e coerente di una condizione sociale. In questo senso è anche oggetto di competizione tra pari. Infatti non si può in alcun modo essere da meno di coloro che sono considerati socialmente alla pari, ma non si deve neppure volerli superare stabilendo distinzioni non corrispondenti a differenze socio-economiche (Da Re 1990: 125-126).

Fare debiti (o eccedere), in questo senso, è un modo di mostrare più di quanto non si abbia (ricchezza) o non si sia (*status*). La competizione, che un tempo si giocava soprattutto sul terreno delle abilità e dei mezzi di produzione, oggi si misura anche in quantità e qualità di beni, talvolta voluttuari. Insomma, oggi alcuni pastori hanno raggiunto un relativo benessere⁶⁰ all'interno del paese e non lo nascondono: «Oggi si guarda a chi fa più latte in un anno: si dimostra a lavorare bene il bestiame; il numero è importante. Ma anche qui c'è chi dimostra di più e c'ha di meno, e c'è anche il contrario» [S.M.]. L'ostentazione, nonostante tutto,

non è fine a se stessa, poiché il miglioramento delle proprie condizioni è definito all'interno delle stesse esigenze di lavoro: la casa è dotata di uno scantinato capiente e funzionale per la scorta dei mangimi; il fuoristrada o l'autocarro sono utili per percorrere quotidianamente i sentieri accidentati che separano il paese dall'ovile, oltre che per trasportare animali ed attrezzi: «La prima cosa è il bestiame, poi la casa e una fetta di pane per la compagna. Oggi si guarda l'automobile. La casa, ognuno come ha la forza: se è grande è meglio, ma la prima cosa è lo scantinato⁶¹» [P.M.]. Il veicolo fuoristrada è la versione moderna di un buon cavallo, simbolo di distinzione dei pastori del passato; non un bene esclusivamente effimero, ma un valido mezzo di lavoro, arricchito di quei valori estetici che si fondono con le funzioni produttive: «Prima era il cavallo, il mulo, o altro; al cavallo, se era bello, non gli davano fave, per lui c'era solamente erba e poco poco paglia» [P.M.].

Note

¹ Si tratta di metafore ben note presso i popoli allevatori.

² Il paragone capra-essere umano o addirittura capra-donna amata rivela un legame particolare legato all'incontro quotidiano con l'animale, oltre che alla sua utilità. Anche Paolo Sibilla evidenzia tale aspetto: «Gli animali lattiferi, specie le mucche, e quelli che sono di maggior aiuto al pastore, come il cane e i diversi rappresentanti della specie equina, riscuotono una considerazione tutta speciale per la loro evidente utilità e per il fatto che vivono in condizioni di prossimità con il loro proprietario» (Sibilla 2001: 96).

³ Nonostante l'applicazione di certi principi di massimizzazione, è difficile sostenere che l'attività dei pastori sia "capitalistica" in senso stretto: risultano inapplicabili, infatti, alcuni concetti fondamentali del capitalismo, almeno quello di merce. In uno studio sui pastori sardi emigrati in Toscana, gli autori Pier Giorgio Solinas, Sandra Becucci e Simonetta Grilli scrivono: «Un pastore davvero abile è, in un certo senso, qualcuno che sa creare, far riprodurre e far vivere bene il suo capitale animato, e non qualcuno che trasforma materiali o fabbrica prodotti, un "capitalista" che alleva e nutre il suo "capitale". Nella sua radice culturale questa insostituibile abilità professionale appartiene in tutto e per tutto ad un'epoca nella quale il bestiame non è, nel senso moderno, vera e propria merce e, soprattutto, non è merce il lavoro. Nondimeno, oggi i pastori emigrati mettono in gioco - e mettono a rischio - nel pieno dello spazio competitivo di mercato proprio questa loro identità economica e antropologica: "capitalisti" che riproducono il loro "capitale" nel gregge (Solinas, Becucci, Grilli 1996: 364). Danila Visca, riprendendo il pensiero di Sahlins e di Ingold, sostiene che il modello produttivo dei pastori non sia altro che il risultato dell'incontro tra due modi di produzione: quello "domestico" e quello capitalistico. Ritengo questa una valida chiave di lettura anche per la pastorizia sarda, ma solo sino alla prima metà del Novecento, poiché successivamente i fenomeni di mercato hanno coinvolto completamente l'attività dei pastori, eliminando quasi del tutto il fenomeno dell'auto-consumo: «La capacità riproduttiva degli animali consente un accumulo di ricchezza, ma poiché, diversamente che nel capitalismo classico, nell'allevamento produttore e consumatore sono la stessa persona, i pastori devono bilanciare le proprie necessità a quelle della mandria, cioè la produzione deve essere subordinata al consumo, e non già il contrario. Se gli animali rappresentano il capitale, essi sono anche la fonte primaria di cibo e altri prodotti essenziali: un eccessivo consumo di animali va pertanto ad intaccare il capitale stesso, nonché la sua possibilità di incrementarsi mediante la riproduzione naturale. Gli animali devono perciò essere uccisi in percentuale minima perché il capitale non si depauperi irrimediabilmente nel presente e, quel ch'è peggio, nella sua capacità di riproduzione/accrescimento. È in vista di tutto ciò che T. Ingold sulla scia di M. Sahlins definisce l'allevamento come la combinazione di un'ideologia che accentua la massimizzazione della ricchezza materiale, con un "modo di produzione domestico"» (Visca 1982c: 22).

⁴ Sul tema del lavoro ben fatto, cfr. Atzeni 1989: 106-110.

⁵ Cfr. *infra* il capitolo 2. La "società" dei pastori.

⁶ Cfr. *infra* il capitolo 2. La "società" dei pastori.

⁷ Sino agli anni sessanta lavorare da soli era impossibile per via della forte presenza di seminativi. Cfr. *infra* capitolo II.2.

⁸ Per un'attenta descrizione degli *ailis* cfr. Angioni 1989: 105-108.

⁹ I saperi dei caprari rappresentano un importante bagaglio di mezzi della produzione e qualificano il valore del "lavoro ben fatto". Sono sempre inseriti in contesti pratici, e il loro valore si rinnova nell'esercizio tecnico e nell'assolvimento di scopi materiali. Quasi mai i pastori nei colloqui intrattenuti con chi scrive, hanno espresso le tecniche e i saperi di cui sono esperti secondo formule algoritmizzate. In casi come quello appena descritto ci si trova, come dice G. Angioni, di fronte a saperi tradizionali impliciti nel fare, a ragionamenti pratici (Angioni 1986: 91 e ssgg.).

¹⁰ Cfr. Angioni 1986; 2003: 24 e ssgg.

¹¹ È chiaro inoltre che la stessa identità del pastore non si realizza in ambito strettamente individuale o in un ambiente asettico; essa si costituisce, ed è dunque riconosciuta, prima all'interno di una relazione familiare, e poi di gruppo. Appare questo, ritengo, il senso che Pigliaru attribuisce al concetto di "esistenza" e "resistenza" dell'individuo in gruppo: «Per altro appare nel complesso che il margine di libertà sul quale all'interno dei gruppi particolari l'individuo può resistere ed anzi esistere come soggetto (*faber sui ipsius*), è certamente difficilmente accertabile, anche perché è minimo...» (Pigliaru 1975: 268).

¹² Il termine Galilla indica grosso modo l'attuale Gerrei che comprende i comuni di Armungia, Ballao, Goni, San Nicolò Gerrei, Silius e Villasalto.

¹³ Come sostiene Amatore Cossu, una «caratteristica della orografia sarda è quella della frequenza e della grande estensione degli altopiani alternati a vallate, i quali, per la scarsa profondità del terreno agrario, non possono avere altra destinazione se non il pascolo, nudo o arbustato. (...) I terreni con caratteristiche montane, cioè rocciosi, poco profondi e aridi, si trovano già ad altitudini limitate (300-500 m.) e generalmente sono più adatti per lo sfruttamento a pascolo che per la coltura» (Cossu 1961: 11).

¹⁴ Sulle condizioni naturali favorevoli all'allevamento cfr. Angioni 1989: 84-87; sui percorsi di pascolo cfr. *infra* il capitolo 4. Filàdas: le vie del pascolo; cfr. inoltre Maxia 2001.

¹⁵ Cfr. *infra* il capitolo 4. Filàdas: le vie del pascolo.

¹⁶ In genere il primo ad operare lo spostamento è Giuseppe Aledda, intorno alla metà di aprile; segue immediatamente il gregge dei fratelli Piras. I relativi caprili invernali si trovano a breve distanza l'uno dall'altro in località particolarmente miti e riparate dai venti.

¹⁷ Come si vedrà meglio oltre, l'alternarsi di coltivazioni e allevamento offrivano vantaggi sia ai pastori sia ai contadini. I primi erano avvantaggiati dalla maggior quantità di vegetazione disponibile, legata alla lavorazione della terra; i secondi avevano assicurata una certa concimazione naturale grazie alla presenza, in certi periodi, del bestiame.

¹⁸ Cfr. Angioni 1974: 52-60; 1976: 54; 1989: 71; Le Lannou 1941: 113-156; Marrocu 1988: 26.

¹⁹ «Forma mutualistica di assicurazione del bestiame costituita fra allevatori», cfr. voce "comunella" in De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Mondadori, 2000.

²⁰ Per far parte della «comunione pascoli» basta essere proprietario di un terreno e metterlo a disposizione per il pascolo comune.

²¹ Come si può notare, nuove condizioni, legate in ultima analisi all'abbandono dell'attività agricola, impediscono ancora una volta il miglioramento dei fondi e la cosiddetta "razionalizzazione" delle attività di allevamento. La caduta del sistema comunitario, forse proprio perché avvenuto in concomitanza con la scomparsa dell'agricoltura, non ha dato luogo a quegli effetti positivi in cui molti sperarono, a partire dal Gemelli: «la comunanza, o quasi comunanza delle terre genericamente considerata è proprio la radice infetta, che il suo vizio comunica a ogni ramo della sarda agricoltura. Imperciocchè da essa nasce non pur la mancanza di casine, di società, di chiusura, ma quella inoltre e delle piante ne' seminati, e delle stalle in ogni parte, e dello stato infelice dei pascoli» (Gemelli 1776: 109).

²² Nella zona estiva la funzione del ricovero del pastore è ridotta all'osso; in un certo senso risulta quasi superfluo: i fratelli Lusso usano il rottame di un furgone che assicura un valido riparo dalle piogge estive, spesso brevi e intense. Esso assolve inoltre alla funzione di piccolo magazzino per la scorta del mangime.

²³ Si tratta di costruzioni pastorali, diffuse in gran parte dell'isola, che fungono da ricovero e da laboratorio per la lavorazione e la stagionatura del formaggio. A Villasalto il basamento de *su barraccu* è costituito da un muretto a secco di forma circolare, mentre la copertura è in legno e frasche.

²⁴ Si tratta del caprile di Giuseppe Aledda. La struttura impiega alcuni macigni, probabilmente già utilizzati in un antico caprile molto ben inserito nel paesaggio, quasi mimetizzato.

²⁵ Cfr. *infra* capitolo 4 sulle *filàdas*.

²⁶ A differenza di quanto accade in altre località, come Austis (cfr. Meloni 1984: 72).

²⁷ Cfr. Cadinu e Sanna 1988: 53.

²⁸ Esistono, ad esempio, scambi, prestiti di terra o forme di baratto in natura svincolati da rapporti monetari d'affitto.

²⁹ Idda negli anni settanta sosteneva che il reddito medio di un'azienda pastorale estensiva fosse sufficientemente accettabile sia in assoluto sia in relazione ai valori registrati da aziende agricole intensive di pianura (Idda 1978: 217).

³⁰ Godelier, riprendendo Marx, annovera tra i mezzi della produzione materiale anche quelle capacità umane simboliche senza le quali non sarebbe neppure pensabile un processo produttivo: «Per agire sulla natura e separarne degli elementi che porrà al suo servizio, l'uomo utilizza dei mezzi che sono anzitutto se stesso, cioè le proprie capacità materiali e intellettuali di agire, la propria forza-lavoro. Questa si presenta come un insieme di elementi materiali e di elementi ideali, delle abilità del pensiero e delle abilità che superano queste ultime in quanto appartengono al corpo: delle capacità» (Godelier 1979: 35).

³¹ Godelier, facendo ancora una volta riferimento a Marx, parla di una vera e propria «cooperazione» tra l'uomo e la natura. Una «cooperazione» mediata dai mezzi materiali di produzione che ne assicurano lo scambio: «L'uomo agisce dunque sulla natura, sia con le sue sole forze, sia aggiungendovi dei mezzi materiali che interpone tra sé e l'oggetto del suo lavoro e che conducono la sua azione

su di esso. Può così accadere che delle *proprietà* di certe cose agiscano su delle altre. In questo senso il lavoro è un processo che si svolge tra (*zwischen*) l'uomo e la natura, cioè un processo in cui i due «cooperano» e il cui risultato è la risultante di questo scambio, di questa partecipazione» (Godelier 1979: 35).

³² Cfr. *infra* il capitolo 4. *Filâdas*: le vie del pascolo.

³³ Cfr. Angioni 1989: 110.

³⁴ Cfr. *infra* il capitolo 4. *Filâdas*: le vie del pascolo.

³⁵ Accordare i campanacci. Letteralmente “sposare il ferro”.

³⁶ In passato era compito dei ragazzi quello di sorvegliare il pascolo *de sa le-va*, mentre il pastore adulto seguiva il gregge giorno e notte.

³⁷ Le *filâdas* sono i percorsi di pascolo. Cfr. il prossimo capitolo.

³⁸ Cfr. Angioni 1989: 116-130.

³⁹ Cfr. Angioni 1994: 50.

⁴⁰ In tutte le società pastorali esistono precisi criteri di attribuzione dei nomi alle bestie allevate. Sibilla, relativamente ai pastori alpini, sottolinea alcuni aspetti che, pur nella specificità degli animali allevati, ritroviamo anche presso i pastori sardi: «Negli allevamenti a conduzione famigliare, lo stato di predilezione è confermato dall'abitudine di conferire loro un nome. L'attribuzione di un nome risponde a un'esigenza di individuazione e di personificazione che riguarda perlopiù i bovini, gli equini, i cani e i gatti. È consuetudine che le mucche lattifere degli allevamenti famigliari vengano individuate, soprattutto dalle donne che ne hanno cura, con dei vezzeggiativi o diminutivi che si tramandano nel tempo attraverso le generazioni. Anche se oggi la norma appare più elastica di un tempo, tuttavia tende a venire rispettato il tabù linguistico che vuole la separazione tra il patrimonio lessicale che comprende i nomi attribuiti agli esseri umani e quello altrettanto ricco riservato alle bestie. Le denominazioni si richiamano principalmente all'indole del soggetto o al colore del mantello...» (Sibilla 2001: 96-97).

⁴¹ *Donài sa filàda* (dare la *filàda*) rappresenta l'azione umana di avvio al pascolo; *fai sa filàda* (fare la *filàda*) è invece l'azione intrapresa dal gregge nel percorrere il sentiero di pascolo.

⁴² Cfr. Godelier 1979: 31-81

⁴³ Come osserva Sibilla, «anche quando esiste la massima tolleranza riguardo la provenienza degli animali, rimane la necessità di disporre di sicure garanzie, circa il loro stato di salute. Una fra le precauzioni più diffuse imponeva che venisse accuratamente evitato il contatto con gli animali estranei di cui non erano note le condizioni sanitarie» (Sibilla 2001: 96).

⁴⁴ Quello tra vicini di ovile è senza dubbio un rapporto importante, solitamente basato sull'amicizia, il rispetto e l'aiuto reciproco. Oltre che garantire dei vantaggi materiali, assicura anche un'occasione di socialità: «La relazione più significativa e fondamentale, nella vita di campagna, è quella stabilita col vicino d'ovile. Se questi è un buon vicino dà una grande sicurezza alla vita incerta del pastore; sarà preziosa la sua lealtà e il suo aiuto. In tal caso il vicino “est prus de frade” (è più che il fratello). Quando la distanza tra l'ovile e paese è lunga da colmare, non si può chiamare il fratello o l'amico ma solo il vicino; se si ha timore di un furto, almeno il vicino deve dare garanzia di lealtà e di aiuto. Laddove si incrina o si infrange questo rapporto si creano tensioni gravissime che possono sfociare in liti portate all'estremo, poiché niente è considerato più vile dell'appro-

fittarsi del vicino (sia che rubi il bestiame, sia che favorisca o taccia sul furto perpetrato da altri, sia che sconfini di proposito), che usa la conoscenza dell'altro per trarne vantaggio» (Masuri 1982: 235).

⁴⁵ Anche i pastori corsi agiscono in modo analogo: «Così, quando si ha una buona capra o una buona pecora dalla produzione regolare, ci si riserverà un giovane maschio che trasmetterà le doti della madre ai suoi discendenti femmine (Ravis-Giordani 1983: 247).

⁴⁶ Alla fine dell'Ottocento Zanelli rileva erroneamente, a mio avviso, una totale assenza di selezione del bestiame: «La selezione naturale prende sola il dominio della riproduzione. L'animale più robusto, più precoce, più resistente agli stenti, alla fame finisce per diventare il riproduttore che coi maggiori accoppiamenti modifica e riforma l'armento a sua somiglianza. La pecora per l'esilità delle ossa, per i difetti dello scheletro, assomiglia al muflone, come la capra assomiglia al capriolo, come la vacca sempre più si avvicina al fare snello ed alla selvatichezza del daino o della cerva» (Zanelli 1880: 30).

⁴⁷ Salvatore Murtas, che generalmente destinava alla rimonta cinquanta o sessanta capi, negli ultimi anni ne ha tenuto solo una trentina. Anche per i fratelli Piras la quantità di capre di leva si aggira attorno a queste cifre «Noi siamo anziani e di più non ne possiamo lasciare» [U.P.]. I fratelli Lusso destinano quasi tutte le capre femmine nate a novembre alla costituzione del gruppo de *sa leva*. Giuseppe Aledda quest'anno ne ha lasciato trentadue.

⁴⁸ I pastori indicano con questa espressione i capi che non sono stati sottoposti ad incrocio con razze particolari. Mario Lucifero afferma che in Italia esistano tre razze principali: la maltese, la girgentana e la garganica. Inoltre sostiene che «nel patrimonio caprino italiano è raramente possibile individuare delle vere e proprie razze trattandosi per lo più di individui originatisi dai più disparati incroci. Ci si trova, in genere, di fronte a popolazioni meticce che sotto l'influenza dei fattori ambientali assumono caratteristiche comuni che fanno prendere ad esse il nome delle regioni in cui vivono», (Lucifero 1981: 15-16).

⁴⁹ Esiste una certa competizione fra i pastori, sebbene non sia espressa esplicitamente. I fratelli Lusso ad esempio, che vanno fieri delle coppe vinte alla "Fiera della capra", quando riferiscono dei loro espedienti riguardanti la produzione, sono soliti sottolineare gli eccellenti risultati e poi, senza far riferimenti espliciti ad altri pastori, sono soliti affermare: «Noi facciamo così, perché per noi va bene così; gli altri lo faranno in un altro modo» [B.L.].

⁵⁰ Ravis-Giordani osserva un fenomeno simile presso i pastori corsi (cfr. Ravis-Giordani 1983: 248).

⁵¹ Letteralmente «capri sanati».

⁵² Per una descrizione delle tecniche di castrazione, cfr. Angioni 1989: 144-145.

⁵³ Al contrario, la carne dei castrati risulta essere molto apprezzata in Corsica (cfr. Ravis-Giordani: 267); si tratta, però, di animali individuati già da piccoli, castrati prima del sopraggiungimento della maturità sessuale.

⁵⁴ Cfr. Serra 1991: 135.

⁵⁵ La cooperazione a *cumpàngius* (cfr. *infra* il capitolo 4. Filàdas: le vie del pascolo) che un tempo coinvolgeva soggetti economici simili non necessariamente parenti, oggi sopravvive in forme che legano tra loro due fratelli, come i fratelli Lusso o i fratelli Piras.

⁵⁶ Come dice Angioni, l'aiuto reciproco si stabiliva nell'ambito di rapporti stretti, cioè tra parenti o amici. In questi casi le modalità dello scambio rispettavano una tassativa reciprocità: «C'è da notare comunque che tali rapporti si instauravano soprattutto tra parenti o amici o comunque tra persone in qualche modo legate da rapporti di tipo parentale. Il ricambiare il dono o la prestazione era obbligo tassativo. La trasgressione comportava il discredito, anche se non tassativamente l'esclusione del godimento dei vantaggi consentiti dalla possibilità di ricevere aiuto nei momenti di emergenza e di essere invitati a prendere parte alla «abbondanza» del prossimo» (Angioni 1989: 112-113).

⁵⁷ Questa formula solidaristica ha assicurato per tanto tempo la possibilità di reintegrare nell'ambito produttivo i soggetti che disgraziatamente ne erano stati esclusi. È, mi pare, una testimonianza del valore dell'equità, lo stesso che, come si potrà vedere oltre, permea il contratto *a cumpàngius*. Secondo Maria Masuri *sa ponidura* «rappresenta la forma limite di un intervento unitario, che intende porre ciascun nucleo familiare su un piede di parità produttiva. E proprio perché operante entro situazioni negative eccezionali, il suo intervento viene a toccare in modo diretto e senza alcuna mediazione formale l'ambito dei beni e degli strumenti di produzione. Non esige di fatto nessun contraccambio neppure sul piano "rituale". Si tratta dunque di una reciprocità potenziale estesa al massimo grado, fino all'intera società pastorale» (Masuri 1982: 237).

⁵⁸ In questi casi si tratta di generosità più che di reciprocità (Angioni 1989: 33).

⁵⁹ «Un po' di agricoltura "per provvista", un pezzetto d'orto, qualche giornata come lavoratore dipendente (bracciante, manovale) consentono alle famiglie di sopravvivere, in una situazione in cui la casa e la donna conservano ancora alcune delle funzioni proprie dell'antica organizzazione economica domestica (pane e vino fatti in casa, prodotti della conservazione, maiale, galline, legna, ecc.)» (Da Re 1990: 72).

⁶⁰ «Nel mondo pastorale sardo emerge, tra i primi valori, quello del prestigio umano e sociale, che ha il suo immediato riflesso anche sul piano economico. L'appellativo di "misero" (miseru) non riguarda soltanto la miseria economica d'un individuo quanto soprattutto la sua mancanza di virtù (virtudes)» (Masuri 1982: 243).

⁶¹ «La riuscita nei propri ruoli è legata alle risorse economiche perché nutrire una famiglia, prendersi cura delle donne, mantenere un seguito, sono cose che si possono fare più facilmente quando la famiglia non è povera; ma il giudizio circa la riuscita o il fallimento relativi è dato da una collettività» (Davis 1980: 88).

SECONDA PARTE

IL PASSATO DEI CAPRARI

1. NEL TEMPO DELLA VIDAZZONE

Non è quel che viene fatto, ma come viene fatto, con quali mezzi di lavoro, ciò che distingue le epoche economiche. I mezzi di lavoro non servono soltanto a misurare i gradi dello sviluppo della forza lavorativa umana, ma sono anche indici dei rapporti sociali nel cui quadro vien compiuto il lavoro (Marx, *Il Capitale*, I/1)

Gli argomenti trattati sinora hanno riguardato le attuali modalità di allevamento caprino. I riferimenti al passato sono stati comunque numerosi perché il presente è ancora fortemente debitore di un antico modello produttivo, e perché i caprari più anziani fanno continuamente confronti tra la situazione presente e quella passata. Mi pare allora utile fornire notizie essenziali sul sistema agro-pastorale “tradizionale” di Villasalto, simile se vogliamo a quello di molti altri paesi sardi, scomparso definitivamente con l’abbandono dell’agricoltura.

1.1 *Caprari d'altri tempi*

Il territorio di Villasalto, come quello di molti altri centri agro-pastorali della Sardegna, era caratterizzato dalla forma di sfruttamento collettivo della vidazzone (*'idazzòni*). Il sistema della vidazzone assicurava una continua rigenerazione della vegetazione, grazie alla rotazione delle colture foraggere e all’alternanza pascolo/coltivazione che garantiva una ciclica concimazione dei seminativi¹ e una ricchezza dei pascoli, tale da impedire il selvaggio estendersi della macchia mediterranea (cfr. Meloni 1984: 121-122). Il territorio comunale era diviso in due parti: la linea di demarcazione seguiva, in alcuni tratti, la conformazione dei limiti naturali; in altri era il frutto dell’azione umana che era intervenuta come aveva potuto.

Il più delle volte ci si doveva limitare a tracciare sul terreno segni esigui, fatalmente esposti alle intemperie: solchi leggeri, pietre segnate colla calce, fragili incannicciate. Non era raro che per lunghi tratti i confini della vidazzione fossero costituiti da fiumi, ruscelli, rilievi naturali... (Marrocu 1988: 17).

Le due ampie zone così formate venivano coltivate o lasciate a riposo con un'alternanza di due anni; esse erano denominate *Su pranu* (l'altipiano), cioè il territorio più elevato, quello, per intenderci, dove oggi i pastori di capre conducono le greggi in periodo estivo (comprende infatti Monte Genis), e *Su sattu 'e bà-sciu* (la campagna di giù), cioè la zona bassa, l'odierna zona invernale dei pastori di capre in cui scorre il Flumendosa. La parte di vidazzione destinata alla coltivazione era propriamente detta *'idazzòni*, mentre quella lasciata a riposo, il *passìli*, era il luogo ove i pastori svolgevano il proprio lavoro e dove le greggi pascolavano senza il rischio di sconfinare nei terreni coltivati. Riguardo ai rapporti tra i pastori e i contadini galilesi (del Gerrei) e agli sconfinamenti delle greggi nei coltivi, Angius descrive una situazione poco preoccupante:

De' pastori galilesi si può parlare con qualche lode ed è giustizia discernarli dalla massa degli altri, essendo i più buona gente e facendosi coscienza a non danneggiare agli agricoltori. Il tempo che vaca dalle occupazioni pastorali essi lo impiegano a coltivare qualche campiello presso le capanne (Angius-Casalis 1834-56, voce *Galila*).

Nelle immediate vicinanze del villaggio si articolavano le recinzioni di muretti a secco che formavano un fitto reticolo di chiusi: il *padru*². Una parte di esso cadeva in *'idazzòni* e l'altra in *passìli*:

La parte in *poboribi* restava riservata al bestiame domito (e ne era escluso perciò *su betiàmini arrùì*, il bestiame rude, cioè i bovini non domiti, e soprattutto gli ovini e i suini) fino a *sa bessid' 'e messài*, fino all'inizio della mietitura; invece la parte in *bidazzòni* restava riservata al bestiame domito fino a tutto agosto. (...) Il *padru*, sia quello a *poboribi* che restava fuori comunella fino all'inizio della mietitura, sia quello a *bidazzòni* che restava fuori comunella fino a tutto agosto, dopo questi termini restava *spassiau*, cioè zona aperta a tutto il bestiame non domito (*bestiàmini arrùì*), (Angioni 1976: 54-55).

La maggior parte delle terre della vidazzione, che comprendeva oltre alle terre comunali e demaniali anche quelle private (cfr. Marrocu 1988: 24), rientrava nella «comunione pascoli», l'istituto mediante in quale era regolato l'ingresso delle greggi in vidazzione. Per la maggior parte dei pastori l'entrata in vidazzione avveniva in agosto, dopo il raccolto, quando era permesso alle greggi di cibarsi delle stoppie. A coloro che si erano distinti per diligenza e osservanza delle regole non veniva negato l'ingresso in vidazzione anche in periodo di semina; infatti, restavano sempre delle zone incolte o vacui. I pastori erano costretti a presenziare a tempo pieno nelle zone di pascolo assegnate, ma accadeva che non riuscissero ugualmente ad impedire sconfinamenti nei terreni coltivati³. Svolgere da soli il proprio lavoro sarebbe stato impossibile: in quei tempi per gestire un gregge, seppure poco numeroso, occorreva essere almeno in due. Anche a Villasalto, dunque, così come da altre parti in Sardegna, i pastori univano le forze per assicurarsi la produzione, per difendere i propri animali dai furti e le terre altrui dai propri animali. Come sostiene Maria Masuri, «... il pastore sardo difficilmente lavorava da solo. Secondo l'inchiesta da me condotta in alcuni paesi a prevalenza pastorale – Dorgali, Mamoiada, Orgosolo – aveva perlomeno “su teracu”, cioè il servo pastore» (Masuri 1982: 231). Avere una o più persone a fianco significava anche poter affrontare meglio certe difficoltà legate proprio agli sconfinamenti nei coltivi. Non di rado nascevano liti che sfociavano in vendette e denunce. Se si seguiva la via legale si cercava di verificare e di stimare il danno. Comprendere come realmente erano andate le cose era compito di un perito che, a sua volta, riponeva i risultati nelle mani di un giudice conciliatore, «un esperto che aveva scuola e comprendeva di bestiame e di agricoltura» [P.Mt.]. «Quello che diceva lui era sacro; se non lo sentiva, si prendeva la copia della sentenza e si andava dall'ufficiale giudiziario, che faceva fare il pignoramento. C'erano anche quelli che si difendevano con lo schioppo, e si arrangiavano da soli» [P.Mt.]. Gli attriti non si manifestavano solamente tra pastori e contadini: ci si scontrava anche tra pastori per via del diffuso fenomeno dell'abigeato.

Le condizioni di vita dei pastori erano piuttosto disagiate, in particolar modo quelle dei servi pastori. I lunghi periodi di permanenza in campagna, l'inadeguatezza dell'abbigliamento, la precarietà dei ricoveri, ma soprattutto la scarsità di cibo caratterizzavano la vita dei servi. Essi rientravano al paese ogni quindici giorni⁴ per lavarsi e per cambiare i vestiti, unica barriera contro il freddo invernale e la pioggia. I servi pastori dovevano mostrarsi volenterosi agli occhi dei padroni (*meris*). In questo modo, scavalcando i numerosi concorrenti, riuscivano ad "accaparrarsi" i padroni più generosi e ben disposti: «Il servo pastore per essere ben voluto doveva portare un fascio di legna o una fascina per il fuoco; doveva mostrarsi più disponibile degli altri servi pastori, per farsi notare dai padroni più ricchi, per prenderlo» [P.M.]. In quegli anni la fame spingeva i pastori ad azioni illecite. Il furto faceva parte della normale prassi d'approvvigionamento di cibo. Tra servi pastori di proprietari diversi si stabiliva un rapporto di solidarietà, finalizzato alla condivisione di quel poco che si aveva⁵ e al furto⁶. Dovevano in qualche modo arrangiarsi per procurarsi da mangiare, poiché ciò che ricevevano dal padrone era spesso insufficiente per sopravvivere⁷. In campagna, occasionali attività di caccia e di raccolta si rivelavano provvidenziali in quanto fornivano erbe e animali selvatici: chi non aveva armi da fuoco, si specializzava nel lancio di pietre per la cattura di lepri e conigli⁸. Ma le prede più bersagliate erano le stesse capre di altri pastori, le cui carni andavano spartite con i vicini d'ovile, con i quali occorreva rispettare le regole della reciprocità⁹: «Quando ero ragazzo e avevo necessità di carne, ne rubavo una o due capre di un altro gregge per mangiarcele. Dopo poco tempo me ne prendevano quattro delle mie: allora pensavo a come sarebbe stato meglio mangiarsi ognuno le proprie» [P.M.].

Le spedizioni erano condotte con estrema perizia; le doti richieste erano sì di destrezza, tempismo, discrezione, ma erano indispensabili una buona dose di fame e un ottimo stomaco: «Gli stomaci erano migliori di quelli d'oggi; c'era gente che da sola in una notte riusciva a rubare l'animale, ad ucciderlo, a pulirlo e a mangiarselo tutto. Al mattino presto metteva la pelle sulla brace e si mangiava pure quella, con le ossa tenere. Quello che rimaneva,

ma era poco, lo faceva sparire. Era la necessità che ci faceva pec-
care: uno aveva l'istinto di rubare, ma anche chi non lo aveva, lo
faceva» [P.M.]. Il ricordo della fame e della sofferenza del pas-
sato si alterna paradossalmente al rimpianto per la bellezza della
campagna che “lavorava” e “lavorata”, ricca di vegetazione, di
animali e di persone: «La campagna lavorava di più; il bestiame era
di meno e le terre erano ben tenute. Nella campagna la gente si ve-
deva di più per colpa dell'acqua» [P.M.]. La necessità di approvvig-
ionamento idrico portava infatti ad avere frequenti contatti.

Il ricordo nostalgico della campagna che “lavorava”, emerge
spesso nei colloqui con i pastori e i contadini di Villasalto. Gli stes-
si sentimenti sono significativamente espressi nelle parole di un
anziano contadino di Fonni, riportate da Giannetta Murru Corriga:

Quello che c'era più di bello a quei tempi era la campagna; la campagna
era molto più bella di oggi: era più lavorata, si lavorava di più in campa-
gna, si seminava... Poi era più ricca la campagna guardi. Oggi è la cam-
pagna povera di gente ricca, prima era la gente povera e la campagna
ricca (citato in Murru Corriga 1990: 37).

L'assidua frequentazione e l'amicizia nata in queste circostan-
ze sono esperienze e valori ricordati con nostalgia in coloro che,
come i pastori più anziani, ne hanno fatto esperienza. L'esigenza
di incontrarsi e di aiutarsi rendeva più allegra la campagna e i
cuori degli uomini: «Ora il posto è diventato come un deserto.
Prima i pastori rimanevano sempre in campagna; c'era gente,
c'erano i ragazzini: era un divertimento: ci coricavamo tutti as-
sieme e si raccontavano storie, barzellette, chi era bravo, e storie
antiche; a noi, che eravamo ragazzini, ci piacevano: il tempo
sembrava più bello¹⁰. Ora siamo abituati a non vedere nessuno: se
prima non vedevamo gente, ci spaventavamo¹¹» [U.P.].

1.2 Attività dimenticate

... se la seminagione somministra il pane, se le piante dan frutta, vino, olio, seta; gli armenti, e le gregge forniscono il miglior companatico, e condimento in tanta varietà di carni e fresche e salate, in tanta varietà di formaggi, e nel butirro, e nel latte; forniscono vesti, e altri comodi della vita colle lane, colle pelli, co' peli, e in fin colle corna... (Gemelli 1776: 311).

Alcuni dei pochi strumenti dei pastori provenivano dai propri animali. Le capre fornivano principalmente il cibo quotidiano (il formaggio, le *casàdas*¹² e la ricotta) e la lana per confezionare capi d'abbigliamento da lavoro (il *saccu mannu*¹³, i *crazzònis a ghetas*¹⁴) o la bisaccia (*sa bértula*), di cui necessitavano per affrontare la vita all'aperto¹⁵. Per la lavorazione del tessuto (orbace), il pelo caprino era preferito alla lana di pecora poiché, più morbido e duttile, garantiva un'eccezionale impermeabilità e resistenza¹⁶. Non solo a Villasalto ma in tutto il Gerrei la tessitura, attività prettamente femminile, va ben oltre il fabbisogno familiare, come riferisce Da Re, giungendo a soddisfare la richiesta di altre località in cui quest'arte si andava perdendo:

V. Angius dedica dunque una particolare attenzione all'orbace del Gerrei, chiamato con l'antico nome di Galilla, la cui produzione assorbe più lana di quanto la regione produca, e ne loda la qualità. (...) La situazione è molto chiara. Se solo dal Gerrei, zona montuosa e povera di risorse, partivano più di mille pezzi di orbace verso le più fertili campagne della pianura e della collina sottostante, significa che l'attività del tessere per quanto assai diffusa, non soddisfaceva più in queste zone i bisogni locali (Da Re 1990: 74-75).

La lana della capra oggi non trova più alcun impiego: la tosatura è infatti un'attività già da tempo scomparsa, tanto che i pastori più giovani non ne hanno fatto mai esperienza. La maggior parte della lana caprina si utilizzava per la realizzazione di *su saccu mannu*. Per le sue doti d'impermeabilità, era sfruttato soprattutto nel periodo invernale, anche se non era molto efficace contro il freddo. Per i pastori, l'impiego di questa risorsa imme-

diatamente disponibile rappresentava un notevole risparmio¹⁷. Ma i pastori non erano gli unici ad utilizzare questo tipo di tessuto. Alla fine del Settecento, secondo le notizie fornite dal Gemelli, la maggior parte dei sardi vestiva con tessuti di lana ovina e caprina¹⁸. Più recentemente, gli operai della miniera di Villasalto erano dotati di uniformi in orbace nero che venivano indossate in occasioni speciali; i contadini utilizzavano grossi giacconi d'orbace durante la trebbiatura «perché l'orbace, essendo coibente, li difendeva dai canicolari raggi solari» (Pattarozzi 1997: 215). Nel periodo fascista l'incentivazione della produzione di orbace per le uniformi degli attivisti rappresentò uno degli impegni del regime per risollevare l'economia della Sardegna (Pattarozzi 1997: 211). Le capre in passato erano dunque selezionate anche in base alle caratteristiche del pelo. Erano molto apprezzate quelle dal vello fluente: «Oggi le capre sono diverse per razza, un tempo avevano la lana bella; oggi non ne fanno più: cambiando sangue è sparita. Prima i caproni se lo trascinavano dietro ed erano belli, ma oggi non più» [S.M.]. Una volta cessato l'impiego della lana caprina, è venuta a mancare anche una delle caratteristiche estetiche più apprezzate dell'animale, poiché i pastori hanno abbandonato la selezione di capi che presentavano quest'aspetto.

Al giorno d'oggi, condizioni naturali permettendo, il pastore può concentrare in mezza giornata tutte le operazioni necessarie alla produzione. In questo modo, sono pressoché scomparsi i tempi morti dell'attività pastorale propriamente detta. Una volta i ritagli di tempo tra un'attività e l'altra erano occupati con la realizzazione di utensili in legno o in sughero, adatti soprattutto per la lavorazione del formaggio. Oggi la possibilità d'acquisto di utensili a basso costo e di buona qualità, permette al pastore di dedicarsi ad altre occupazioni. Chi suole trattenersi in campagna, dopo aver svolto le attività di mungitura e distribuzione del mangime, e dopo aver avviato il gregge al pascolo, lo fa per curare la vigna, il frutteto o un orticello, spesso adiacenti all'ovile stesso. Un tempo, la produzione di utensili assumeva caratteristiche specifiche in base alla località. In ogni comune, infatti, i pastori si specializzavano nella lavorazione di oggetti particolari: «A San

Vito i pastori erano bravi a fare il calcio del fucile; qui c'era chi si faceva il tagliere, i cucchiari con un pezzo di perastro. Io non sono stato mai capace. Oggi i dischetti (gli stampi, ndr.) per fare il formaggio sono di alluminio; si facevano la pentola di sughero per *su casu ajèdu*¹⁹, quella l'ho conosciuta: nell'inverno veniva bene il *casu ajèdu*, perché rimaneva caldo; a Villasalto era ben lavorata» [P.M.]. I manufatti erano spesso ornati con segni grafici che richiamavano l'attività pastorale, o comunque la realtà rurale: «Qualcuno era bravo a fare cucchiari per passatempo, i dischi per fare il formaggio, mestoli. Sui dischi facevano dei disegni: facevano foglie, uomini vestiti a brache, uccelli, cavallini. Un'altra cosa che facevano era la zucca per bere: era fatta con una puntina, poteva essere come la puntina di un compasso, dopo di che ci passavano carbone» [U.M.]. Oggi, la forte concentrazione del lavoro, la maggiore quantità di bestiame per unità lavorativa, la tendenza ad ottimizzare le risorse, impediscono espressioni di questo tipo: «Era per passarci l'ora. Oggi non fa più: il bestiame è numeroso e siamo preoccupati per guadagnare di più per pagare l'automobile, l'assicurazione, ecc... » [U.P.].

2. LA “SOCIETÀ” DEI PASTORI

2.1 *Forme di cooperazione e divisione del lavoro*

Per molti secoli in Sardegna l'attività di allevamento si è avvalsa di tutta una serie di contratti di soccida che mettevano in relazione i proprietari di bestiame e i prestatori d'opera (cfr. Ortu 1981). A Villasalto i proprietari delle greggi ovine e caprine, solitamente di proporzioni medio-piccole, erano generalmente anche i conduttori delle stesse. In virtù di ciò i rapporti di soccida, seppure noti e in qualche misura adottati, non rappresentavano la formula contrattuale più diffusa. In generale i proprietari-pastori ricorrevano alla manodopera salariata di un servo pastore (*zeràccu*) con il quale condividevano l'esperienza dell'attività produttiva; allo stesso tempo i proprietari-pastori si associavano fra loro per cooperare. In questo modo nessuno lavorava completamente da solo, essendo non solo conveniente ma certo indispensabile essere almeno in due.

Le ultime tracce di cooperazione pastorale “tradizionale”²⁰ a Villasalto risalgono a circa quarant'anni fa. Il particolare contratto, denominato *a cumpàngius*²¹, sanciva l'unione e la collaborazione tra pastori-proprietari. La spinta alla cooperazione era data dall'esigenza di trasformare il latte in formaggio²², operazione che richiedeva la disponibilità quotidiana di una certa quantità di tempo e di latte. Occorreva, infatti, concentrare in un'unica giornata una quantità di latte sufficiente perché valesse la pena di lavorarlo²³. La mole di lavoro era notevole e la manodopera familiare non sempre sufficiente²⁴; attraverso il ricorso alle società pastorali, l'impegno e la fatica venivano ripartite proporzionalmente. La cooperazione²⁵ presupponeva un'organizzazione economica che seguiva particolari regole produttive e distributive allo scopo di dividere equamente²⁶ i prodotti. Al pascolo, alla mungitura e alla lavorazione del latte si aggiungeva tutta una se-

rie di occupazioni che richiedevano abilità, forza fisica e una notevole disponibilità di tempo. Oltre a tutte le operazioni ancora oggi svolte, occorre gestire attivamente il pascolo de *sa leva* e quello de *su agadiu* (per entrambi bisognava trovare dei percorsi diversi da quelli del gregge). Attività non meno indispensabili erano la raccolta della legna da ardere per la lavorazione del formaggio e per la notte (di notte il fuoco doveva restare sempre acceso), oltre che la pulizia degli spazi e degli utensili di lavoro. Infine occorre recarsi periodicamente al paese per il cambio dei vestiti, la provvista di cibo, il trasferimento del formaggio nei luoghi domestici e la sua vendita. Grazie alla società *a cum-pàngius* ciascun produttore, che da solo non sarebbe riuscito a svolgere tutte le attività necessarie, era sostenuto dall'aiuto dei compagni.

Le società erano generalmente composte da due o tre soci²⁷; si presentavano, però, anche casi in cui il numero era superiore, e aveva una durata minima di un anno. Molte di esse si scioglievano presto, altre durarono anche trenta quarant'anni²⁸, un'intera vita. La costituzione di una società prevedeva lo stabilirsi di più proprietari-pastori, con il relativo bestiame, in un unico ovile. In questo modo veniva a costituirsi un gregge unico la cui cura sarebbe stata assicurata da tutti i soggetti cooperanti. Nonostante che tutto il bestiame confluisse in un unico gregge, ogni pastore era tenuto, e teneva²⁹, a mungere quotidianamente le proprie bestie. L'ossatura normativa di quest'organizzazione comportava la divisione dell'attività complessiva in due operazioni principali: il pascolo e la caseificazione. Le due attività venivano svolte a turno secondo un sistema di assegnazione il cui principio faceva riferimento alla quantità di latte prodotta da ciascuno. *Sa muda*³⁰ e *sa di 'e latti*³¹ (chiamata anche *sa di 'e casu*³²) erano le espressioni che indicavano rispettivamente «la giornata di pascolo» e «la giornata di lavorazione del formaggio». Ottenere una *di 'e casu* significava appropriarsi del latte prodotto da tutti i soci in una giornata, e poter disporre del tempo, dello spazio e dei mezzi per trasformarlo in formaggio. Aveva l'obbligo di effettuare *sa muda*, cioè di condurre il gregge comune al pascolo per una giornata intera, il socio al quale sarebbe spettata *sa di 'e latti* il giorno suc-

cessivo. Colui al quale spettava *sa muda* doveva occuparsi esclusivamente del pascolo del gregge; colui invece al quale spettava *sa di 'e casu* aveva, oltre che il diritto alla lavorazione del formaggio, anche l'obbligo di occuparsi di tutte le faccende dell'ovile (la raccolta della legna, la cura del fuoco, la cura e la pulizia degli spazi operativi) e di quelle che potevano svolgersi nelle sue immediate vicinanze (il pascolo delle caprette de *sa leva* o quello de *su agadiu*).

La società era formata preferibilmente da pastori che produceva quantitativi simili³³ di latte: «I pastori quando si abbinavano insieme³⁴ avevano la stessa quantità di bestiame» [S.M.]. In questo modo essi alternavano le giornate di pascolo con quelle di lavorazione del formaggio. Nei casi di società composte da più di due soci l'attribuzione delle giornate lavorative conservava il medesimo principio distributivo, secondo la logica dei turni: un socio si occupava della *muda*, un altro della *di 'e casu*, gli altri potevano considerarsi liberi e andare a casa od occuparsi di attività diverse al di fuori della società. Frequentemente, infatti, i pastori si dedicavano alla coltivazione di piccoli appezzamenti per soddisfare il fabbisogno alimentare della propria famiglia. Come si avrà modo di vedere meglio oltre, tutta l'organizzazione della società a *cumpàngius* ruotava attorno all'esigenza di lavorare il formaggio. Il ricorso a tale forma di cooperazione, giunta sino a tempi recenti, si è interrotto a causa della nascita dei caseifici industriali che hanno sostituito i pastori nella caseificazione. La cooperazione tradizionale è stata così sostituita dal modello delle cosiddette "cooperative sociali" dei caseifici, modello che ha interesse esclusivo a normare la compravendita del prodotto piuttosto che il processo di produzione e i rapporti sociali di produzione. Da queste parti l'abbandono della cooperazione dei pastori è avvenuto come conseguenza dell'apertura del caseificio nel vicino paese di San Nicolò Gerrei, dove tutt'ora si raccoglie parte del latte prodotto a Villasalto. Con l'apertura del caseificio e il conseguente abbandono della trasformazione del latte, i pastori hanno cominciato a svolgere individualmente il proprio lavoro. Parallelamente, a causa della notevole diminuzione delle attività agricole e della scomparsa del sistema della vidazzione, è venuta a

mancare l'esigenza di sorvegliare il bestiame giorno e notte. I pastori hanno così avuto la possibilità di trasferirsi stabilmente in paese e di ridurre il tempo dedicato al lavoro. In pochi decenni ha cominciato a delinarsi la figura del pastore di oggi che in genere comincia la propria attività col padre, pertanto già come proprietario del gregge, mentre spesso quello del passato, almeno nel primo periodo di attività, ne era solo il conduttore³⁵.

2.2 La misura del lavoro

L'economia della società dei pastori si basava su una forma di scambio del latte che per comodità indicherò come "prestito"³⁶. Allo scopo di garantire la precisione del prestito, ci si avvaleva di uno strumento costituito da un bastoncino di oleandro di una quarantina di centimetri circa. Quest'ultimo, indicato col nome di *musròju*, *fustijèddu* o *misura*, consentiva l'applicazione delle regole per l'assegnazione di oneri e diritti. Esso, attraverso un sistema di notazione a tacche, concentrava in sé varie funzioni: era unità di misura, strumento di misura, strumento di calcolo e di memorizzazione delle quantità di latte prodotte in più giorni (Fig. 1). Ciascun pastore aveva il proprio bastoncino per misurare ed annotare le quantità di latte prestate³⁷.

Come illustrerò meglio in seguito, in base alle quantità di latte prodotte si definivano i turni di pascolo e di lavorazione del formaggio: i produttori minori facevano riferimento alla quantità di latte munta da quello maggiore. Quest'ultimo si appropriava di tutta la produzione anche per più giornate consecutive, sino a quando uno degli altri soci non avesse raggiunto, sommando quotidianamente le proprie quantità di latte, la sua quota di produzione giornaliera: «Poniamo che uno mungesse tre *musròjus*; allora segnava tre tacche qui; l'altro mungeva un *musròju* e se lo segnava nel bastoncino: sino a che non mungeva tre *musròjus*, quello non gli dava il latte, il formaggio. Quando raggiungeva tre *musròjus*, allora glielo dava» [U.P.].

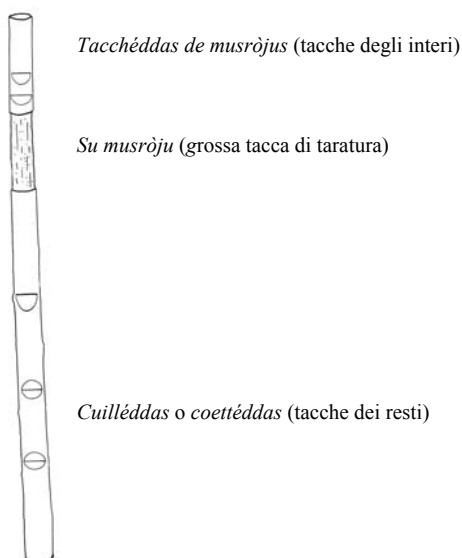


Fig. 1. Su musròju (fustijèddu o misura)

Ogni mattina ciascun socio mungeva il proprio latte in un recipiente cilindrico denominato *làuna* (Fig. 2); le *làunas* avevano capacità che andavano dai diciassette ai venti litri e ogni pastore ne possedeva una. Per poter utilizzare *su musròju*, occorreva tararlo: una volta introdotta l'astina nel recipiente e averle fatto toccare il fondo, si segnava con il coltello una grossa tacca in corrispondenza del bordo superiore, in maniera da riportare l'altezza (Fig. 2). La misurazione del latte si faceva ripetendo gli stessi gesti: dopo aver posizionato *sa làuna* in piano e introdotto il bastoncino, si individuava il livello del latte; la precisione della misurazione era possibile grazie al segno stesso che il liquido fissava sul legnetto: «Risultava preciso perché non c'era alcun inganno; come lo immergevi nel latte gli lasciava il segno e tu gli facevi una tacchetta» [U.P.]. Quando il recipiente era colmo, il proprietario del latte appena misurato segnava una tacca più in alto del segno di taratura, ossia nella parte destinata alle annotazioni degli interi prestati. In questo modo lo strumento di misurazione stesso era usato come strumento di memorizzazione.

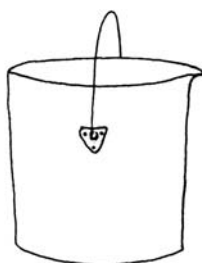


Fig. 2. Sa làuna

Quando la quantità di latte non raggiungeva la grossa tacca di riferimento, il vero e proprio *musròju*³⁸, si praticava una tacca in corrispondenza del segno lasciato dal latte. I prestiti e le restituzioni si alternavano in base alle quantità prodotte, e si effettuavano utilizzando la stessa *làuna* o un'altra della stessa capacità, come nota anche G. Angioni: «Per la restituzione si usa il medesimo contenitore e la medesima asticella, per ottenere la stessa quantità di latte, già segnata con una tacca sull'asticella» (Angioni 1989: 122).

Il pastore tenuto a consegnare il latte annotava, sommando giorno per giorno, la quantità munta dalle proprie capre, che conferiva al pastore cui spettava la "giornata di formaggio". *Su musròju* permetteva dunque anche la memorizzazione delle somme, oltre che quella degli interi e dei resti. La sostituzione del bastoncino avveniva prima che la lettura delle annotazioni potesse dare adito a confusioni; pertanto non vi erano scadenze precise, né c'era una regola per cui si dovesse cambiare, ad esempio, a debito estinto: «Quando si vedeva che aveva molte tacche, perché (la tacca, ndr.) poteva cadere più volte qui sopra, e a furia di fare tacche, dopo non si capiva più, allora lo cambiavano. Allora ne facevano un altro nuovo, ma non c'era problema, perché quello era uguale e com'era l'uno era l'altro» [U.P.].

2.2.1 I rapporti di produzione

L'operazione di misurazione del latte permetteva ai soci di stabilire, in base alle quantità prodotte, il destinatario della "gior-

nata di latte”. La “giornata di pascolo” e le ulteriori operazioni erano assegnate di conseguenza. Quando due o più pastori stringevano un contratto di società verificavano le diverse quantità di latte prodotto, in base alle quali stabilivano il loro rapporto di produzione. Una volta impostato questo rapporto, si stabiliva quante e quali “giornate di formaggio” sarebbero spettate all’uno e all’altro. Questo però era un calcolo orientativo, e come tale poteva essere confermato o meno dalle misurazioni quotidiane. Ricordo che per “giornata di formaggio”, di *‘e casu*, si intende l’appropriazione da parte di un socio di tutta la produzione di latte di una giornata e il conseguente diritto del medesimo alla lavorazione del formaggio. Una volta stabilito che il pastore X produceva una quantità di latte $L(x)$ superiore a quella $L(y)$ del pastore Y, si utilizzava questa prassi: a X spettava tutto il latte per un certo numero di giornate, sino a quando Y non avesse raggiunto la quota iniziale impostata da X, $L(x)$. Durante queste giornate, Y era tenuto a conferire, previa misurazione, il proprio latte. Eventuali altri soci si comportavano nella stessa maniera nei confronti di X che era il produttore maggiore in assoluto. Poiché le quantità prodotte non erano costanti, il debitore, e solo lui, eseguiva quotidianamente la misurazione e la conseguente annotazione sul bastoncino sino all’estinzione del proprio obbligo. Una volta avvenuto il saldo, avrebbe ottenuto un nuovo “prestito”, cioè una intera “giornata di latte”.

I rapporti di produzione erano tradotti in “giornate di formaggio”:

- “*A mittàdi*”: quando le quantità prodotte $L(x)$ e $L(y)$ erano uguali; in questo caso le giornate di formaggio spettavano un giorno all’uno, un giorno all’altro (*a di a di*).
- “*De tres una*”: quando $L(y)$ era $1/2$ di $L(x)$, cioè quando $L(y)$ era $1/3$ della somma $L(x) + L(y)$.
- “*De quattr’una*”: quando $L(y)$ era $1/4$ della somma $L(x) + L(y)$.
- “*De cinc’una*”: quando $L(y)$ era $1/5$ di $L(x) + L(y)$.

I rapporti possibili erano vari; potevano esistere, infatti, anche quelli *de ses una*, *de setti una* ecc. Lo scopo ultimo de *su musròju*

era non tanto la misurazione, l'annotazione e il calcolo del latte, quanto la ripartizione delle "giornate di formaggio" tra i soci. Riporto i due più tipici esempi di calcolo effettuabile con l'asticella, ma per ovvie ragioni esprimo le quantità in litri. Vorrei ricordare che solamente chi effettua il prestito è tenuto a segnare con le tacche le misurazioni delle quantità del proprio latte. Nei casi che seguono X sarà sempre il produttore maggiore; egli pertanto imposterà la quota di latte che Y deve raggiungere per ottenere una "giornata di formaggio". Durante le giornate in cui Y cercherà di raggiungere X, la produzione di quest'ultimo non avrà alcuna importanza per il buon esito dell'operazione di estinzione del prestito. Nell'esempio pertanto eviterò di scrivere le cifre concernenti la produzione di X nei giorni in cui Y gli conferisce il proprio latte. Ricordo inoltre che, in una giornata, chi effettua il prestito del latte non ne tiene per sé neppure un goccia: pertanto il termine "presta", indicato negli esempi sottintende "tutta la produzione di una giornata" del pastore che effettua il prestito. Inoltre quando negli esempi si troverà la dicitura: "prende tutto", si intenderà la somma delle quantità di latte prodotte in quella giornata da entrambi i pastori.

Tab. 1. *A mittàdi*

X e Y producono entrambi 10 litri di latte al giorno.

1° giorno

$L(x) = 10$

$L(y) = 10$

	giorni	
	1°	2°
X	prende tutto	rende 10
Y	presta 10	prende tutto

Nel 1° giorno, X si impossessa del latte prodotto dai propri animali e di quello che gli presta Y. Il giorno successivo *sa di 'e latti* spetterà a Y, che si vedrà restituita la quantità prestata il dì precedente. I pastori indicano questo rapporto produttivo anche con la formula *a di a di* (un giorno all'uno, un giorno all'altro).

Tab. 2. *De tres una*

X produce 10 litri di latte, e Y 5 litri. Pertanto si avrà:

Poiché $L(x) > L(y)$, sarà X a prendersi tutto il latte prodotto nella prima giornata.

1° giorno

$L(x) = 10$

$L(y) = 5$

	giorni		
	1°	2°	3°
X	prende tutto	prende tutto	rende 10
Y	presta 5	presta 5	prende tutto

Nel 1° giorno è X ad impossessarsi del latte. Y produce e presta a X solo 5 litri. Il 2° giorno Y raggiunge i 10 litri prodotti da X nel 1° giorno; ciò gli permetterà di avere per sé tutto il latte del 3° giorno. Come si può osservare, la misurazione permette di stabilire i compiti del giorno successivo.

Questi sono i casi più diffusi che, per la verità, raramente si verificavano proprio in questo modo; infatti non solo, per comodità, ho mantenuto costanti le quantità prodotte ma le ho considerate volutamente in cifra tonda e soprattutto sono stati presi in esame calcoli privi di resto: la quota $L(x)$ è, in ciascun esempio, multiplo di $L(y)$. Nelle situazioni concrete le quantità variavano quotidianamente e spesso agli interi (i *musròjus*) si aggiungevano frazioni di intero; basti pensare che una situazione come quella descritta denominata *a mittàdi*, che pone in teoria il dubbio su chi debba iniziare a prendere il latte, nella pratica non poteva esistere: sicuramente uno dei due pastori avrebbe prodotto una benché minima quantità di latte in più rispetto all'altro. Siccome i tempi erano piuttosto duri e non ci si poteva permettere di sprecare neanche una goccia del prezioso prodotto, *is cuillèddas*, cioè le parti frazionarie dei *musròjus*, dovevano essere tenute in conto e dunque sommate agli interi. Per far ciò, una volta segnato il numero dei *musròjus* nell'apposita porzione di asticella, e cioè in alto oltre la grossa tacca (Fig. 1), se avanzava una quantità inferiore all'intero la si contrassegnava direttamente nella parte bassa del bastoncino. A questa piccola quantità, *sa cuillèdda*, si sarebbero sommate durante i giorni successivi altre eventuali *cuillèddas* sino a raggiungere l'intero, *su musròju* (Fig. 1). La somma veniva calcolata riproducendo le quantità segnate sul bastoncino con dei frammenti di foglia o di corteccia.

2.2.2 *Sa muda 'e corru*: la “giornata doppia”

I pastori solitamente sceglievano i loro soci sulla base di eventuali rapporti di amicizia o parentela, ma anche cercando fra i soggetti che gestivano quantità simili di bestiame. Il rapporto di produzione al quale i pastori tendevano maggiormente era pertanto quello denominato *a mittàdi* cioè quello in cui i soci producevano quantità simili (non uguali, vista la precisione quasi maniacale delle misurazioni). Questa formula permetteva di gestire il lavoro alternando giornalmente le attività necessarie: se i soci erano due si alternavano quotidianamente nelle operazioni di pascolo e di lavorazione del formaggio (più la gestione dell'ovile);

se erano tre, suddividevano in tre anche le attività da svolgere: pascolo, confezione del formaggio e gestione dell'ovile. Anche quando i soci producevano quantità di latte molto prossime fra loro, la registrazione quotidiana delle misurazioni consentiva di applicare il criterio distributivo delle giornate di formaggio. *Is cuillèddas*, le parti frazionarie di *musròju*, venivano infatti annotate e sommate minuziosamente ogni giorno. In questi casi erano le piccole quantità a stabilire le priorità: il socio relativamente maggiore che, attraverso la somma dei resti prelati in più giornate eguagliava o superava la quantità prodotta in una giornata da uno degli altri soci, si accaparrava una giornata di formaggio straordinaria. L'assegnazione di una giornata doppia di latte (quella che spettava secondo il turno distributivo più quella straordinaria) prendeva il nome di *muda 'e corru* (*muda* di corno). Ciascuno dei pastori, soprattutto nel caso di rapporto di produzione *a mittàdi*, rincorreva una "giornata di latte" in più. A tal fine la misurazione e la memorizzazione erano esercitate con estrema precisione: «Se erano quasi pari, oppure uno ne mungeva due o tre litri di latte in più, non ne tenevano conto e va fà 'n culo; allora lo lasciava perdere. Ma se lavoravano per l'interesse, ciò che gli rimaneva se lo segnava nel bastoncino e lo ritrovava il giorno successivo, sino a fare quel tanto per la *muda 'e corru*. Prima litigavano pure per una giornata di latte; era più a fame la cosa ed erano più interessati. Adesso, può essere che per un paio di litri di latte non ne tengano conto e poi... ora è un altro sistema: ognuno versa al caseificio il proprio latte» [U.P.].

Come tutte le "giornate di latte", anche la *muda 'e corru* doveva essere preceduta da una "giornata di pascolo". In questo modo si aveva un accavallamento di compiti: durante la giornata precedente *sa muda 'e corru*, il destinatario della doppia "giornata di latte" aveva l'obbligo prioritario di occuparsi del pascolo, ma anche il diritto alla lavorazione del formaggio. Nei casi di forte legame d'amicizia tra i soci, un compagno lo sostituiva nella lavorazione del latte³⁹: «Il formaggio, allora, lo faceva il compagno: si arrangiavano; erano in società per quello: per aiutarsi» [S.M.]. Ma l'offerta d'aiuto non era in nessun modo dovuta e non poteva tradursi in un obbligo. In svariati casi il destinatario della

muda 'e corru era costretto a ricorrere a manodopera esterna alla società (un figlio o un servo pastore), mentre i soci erano liberi: «Come prendeva il formaggio, pascolava: il giorno che prendeva *muda 'e corru*, gli altri erano senza capretti, né formaggio, né capre; doveva pensare a tutto quello che prendeva *sa muda 'e corru*. Se prendeva il formaggio due giorni doveva portare pure il bestiame per due giorni» [U.P.].

2.2.3 Il contratto con una stima di produzione media

Accadeva spesso che i pastori accogliessero nel proprio gregge piccole quantità di bestiame di contadini, artigiani, minatori o comunque di persone che svolgevano attività diversa da quella pastorale. Poiché questi non potevano partecipare alle misurazioni quotidiane, si praticava un'unica misurazione iniziale che dava luogo ad una stima di produzione media. Eseguita la misurazione, si riportava la quantità lungo il bastoncino per un certo numero di volte, sino al raggiungimento della quota prodotta dal proprietario maggiore in quella giornata. In questo modo si calcolava il numero di giornate che separavano il "piccolissimo proprietario" dalla riscossione di una giornata di latte. La procedura era identica a quella utilizzata per la somma delle *cuilléddas*: la quantità di latte misurata veniva materialmente riportata lungo l'asticella mediante un pezzetto di corteccia o di foglia piatta. Siccome la quantità di bestiame del proprietario-non pastore era notevolmente inferiore a quella del socio maggiore, si faceva uso di un'asta particolarmente lunga, nella quale era più comodo sommare in maniera chiara le tacche. Lo strumento perdeva immediatamente la sua funzione misuratrice per specializzarsi in quella di annotazione e calcolo: sia la misurazione del latte, sia il calcolo dei giorni si faceva una volta per tutte. La data di riscossione della *di 'e casu* veniva fissata subito e non si modificava più: «Io ti custodivo una capra, te ne custodivo due, tre; le mie potevano essere cento, le tue potevano essere tre; tu mungevi un tanto di latte. Con questo diavolo di bacchetta di legna lo misuri, quanti giorni ti passano per arrivare sino a qui: come possono essere cinque possono essere dieci, come possono essere dieci possono

essere quindici, come possono essere quindici possono essere venti. È una stima. Se c'era il padrone delle tre capre lo poteva misurare ogni giorno; se non c'era, e lui andava una volta ogni due mesi (...). Lui andava nel giorno stabilito e si faceva il formaggio in tutta comodità» [G.A.]. In questo modo il pastore non perdeva tempo a misurare separatamente il latte delle capre affidate. «Così anche il pastore, se era da solo, non pensava a misurare, pensava a mungere e basta: quello si faceva per essere una cosa più veloce» [U.P.].

Accadeva talvolta che i pastori approfittassero dell'inesperienza di chi affidava loro le poche capre possedute, soprattutto nella misurazione. Coloro che mostravano dimestichezza con la tecnica di misurazione dei pastori godevano, talvolta, di una certa stima. Giuseppe Aledda rammenta di un caso in cui, sebbene l'individuo interessato non conoscesse perfettamente la tecnica di misurazione e annotazione de *su musròju*, riuscì a cavarsela molto bene con l'ausilio di un metro: «Dì pure che era ignorante, seppure non avesse capito *su musròju*. Però... era un uomo attivo, un uomo proprio di bella favella, non era ignorante. Io dico la verità: non ho scuola, sono ignorante, vedi: il metro se lo vedo lo riconosco, però non lo capisco proprio bene. Ah, con questa cosa, se siamo così faccia a faccia, non mi faccio imbrogliare da te, nonostante tu abbia una certa scuola» [G.A.].

3. L'ECONOMIA E LA SOCIALITÀ DEI CAPRARI

3.1 *Redistribuzione egualitaria differita*

Questo capitolo prosegue l'analisi delle società pastorali *a cumpàngius*, viste sotto il profilo socio-economico, intendendo con questa espressione vari aspetti della vita di relazione tra i soci-pastori. Rientrano certamente nella sfera socio-economica le tecniche di produzione e di distribuzione dei prodotti, ma non si possono escludere l'organizzazione dei "turni di lavoro", il dono e l'aiuto reciproco. Non sono estranei a quest'ambito nemmeno i valori morali, gli atteggiamenti, le norme e le pratiche di socialità⁴⁰ e le espressioni dell'individualità, aspetti che esprimono, in modi certamente differenti, una certa razionalità economica⁴¹.

Per cominciare, occorre subito accantonare il concetto di prestito del latte: il principio della distribuzione del latte operava "come" un prestito, ma non è inteso in questo modo dai pastori, quando cercano di spiegarne il funzionamento. In effetti, nelle interviste essi hanno evitato termini come "presta" o "restituisce", parole che pure ricorrono spesso nella mia descrizione. Per spiegare le applicazioni del bastoncino, sono stati costretti a paragonare il principio dell'assegnazione del latte a quello del prestito. Una volta accertatisi della comprensione del meccanismo di distribuzione da parte di chi scrive, hanno posto l'accento sul diritto ad impossessarsi del latte prodotto: «Il latte non è che fosse un prestito; non è questione di dire: – mi presti il latte?–, no. Erano in società e pertanto dovevano fare il formaggio; mungevano il latte e lo facevano tutti insieme questo formaggio: un giorno lo prendeva uno, un giorno lo prendeva l'altro» [S.M.]. Come già accennato, il contratto rispondeva sia ad esigenze legate al modello di sfruttamento comunitario della terra, sia all'organizzazione stessa della produzione pastorale. La fitta presenza di semi-

nativi e l'esigenza di una costante sorveglianza portava i pastori ad unirsi a piccoli gruppi. Quasi nessuno lavorava da solo: «Pastori da soli pochi, pochi. Aravano molto. Ci mettevano così in mezzo a questa vidazzone, ed era d'interesse essere in due o in tre; in genere molti andavano in tre. Perché bisognava custodire le capre, bisognava seguirle e fare quel poco di formaggio. In genere bisognava essere sempre in “treppiede”» [G.A.]. Il principio economico, in base al quale si assegnavano i turni di lavoro e si distribuivano le giornate di latte, era adottato in tutte le forme di società pastorale, non solo nelle più diffuse società *a cumpàngius*. Gli stessi pastori che si assicuravano il bestiame attraverso i contratti *a cumòni* e *a ladu de fruttu*⁴² potevano unirsi a *cumpàngius* con altri pastori, o assumere un servo pastore.

L'operazione di pascolo non coincideva, come avviene invece oggi, con la semplice ricerca di uno spazio che garantisse cibo, acqua, riparo contro le intemperie: in quel tempo la custodia era una vera e propria (pre)occupazione. E i nemici non erano solo le malattie o gli animali predatori: “*su fàmini fu' meda*” (la fame era tanta) viene spesso ricordato durante i colloqui, per indicare il motivo maggiormente responsabile della sparizione di capi di bestiame e di formaggio dal capanno: «Era necessario tanto per i seminativi, quanto perché non c'era fiducia reciproca poiché la fame era tanta e ti stavano osservando sia per rubarti il formaggio dall'ovile, sia per sottrarti un agnello o un capretto, sia per acciapparti una capra, e pertanto bisognava essere in società, affinché gli animali fossero custoditi» [G.A.]. Il maggior bisogno di cooperazione derivava dalla necessità di lavorare il formaggio tutti i giorni, vista la rapida deperibilità del latte. Sia l'attività di pascolo che la lavorazione del formaggio erano occupazioni impegnative che richiedevano soprattutto disponibilità di tempo. Nonostante tutta la buona volontà, un pastore solitario non sarebbe riuscito a gestire bene tutte le operazioni necessarie e a garantirsi un reddito sufficiente per vivere. Il fine di ciascun pastore era di raggiungere almeno “*su tanti*” (“il tanto”) di latte, una quantità sufficiente a giustificare tutto l'impegno e il tempo investito. La cooperazione ovviava all'impossibilità di conservare il latte, attraverso una forma di distribuzione che garantiva a ciascuno

l'assegnazione della quantità di latte prodotta in più giorni, tutta concentrata in una giornata. In questo senso, si potrebbe anche rappresentare metaforicamente l'organizzazione come un sistema di conservazione, sebbene di crediti e non di prodotto reale. Il produttore maggiore, il referente d'ogni socio, svolgeva il compito di redistributore. Certamente, si trattava di una forma di redistribuzione piuttosto anomala, poiché non c'era accumulo fisico del bene in un deposito vero e proprio. Nella figura del produttore maggiore si potrebbe individuare la funzione di "deposito virtuale" di latte, o meglio di "deposito di crediti": il socio minore che conferiva il latte per più giornate, accumulando crediti, se lo vedeva restituire materialmente tutto in una volta.

Karl Polanyi afferma che la redistribuzione ha sempre bisogno di un redistributore riconosciuto e che esiste inoltre un movimento di beni che circolano dalla periferia al centro e viceversa (Cfr. Polanyi 1983: 64). Nel caso esaminato esistono un centro e una periferia, senza alcuna gerarchizzazione. I membri della periferia hanno gli stessi diritti di chi funge da centro; questi non è altro che un punto di riferimento: tutti i soci fanno capo al produttore maggiore, ma non hanno nei suoi confronti obblighi particolari. Il paragone società *a cumpàngius* - "deposito di crediti" potrebbe suggerire un'altra similitudine, forse più ardita, ma forse utile a continuare il ragionamento: quella tra il socio maggiore e un conto bancario. Il paragone può essere utile a comprendere più a fondo il principio economico che soggiace a tutto l'impianto e la commistione tra valore morale e valore economico. L'assoluta eguaglianza tra "redistributore" e "contributore" è rimarcata dalla totale assenza di oscillazione del valore economico del latte: il latte consegnato viene interamente restituito senza che ne venga trattenuta neppure una goccia da parte del "socio maggiore" - redistributore. L'interpretazione del sistema di distribuzione della società come deposito (una sorta di "frigorifero per crediti"), piuttosto che come conto bancario, pare dunque essere più appropriata e giustificata dal fatto che ogni pastore s'impossessava di una quantità di latte identica a quella da lui prodotta, senza rimetterci né guadagnarci. I "debiti" o i "crediti" non subivano oscillazioni nel tempo, anzi il saldo era corrisposto con la massi-

ma precisione. Si tratta chiaramente di un singolare tipo di saldo, certamente più legato alla logica di dono che non a quella di mercato. Lo stato provvisorio di debito e credito si avvicendavano per ogni soggetto economico in un movimento altalenante di dare e avere che lascia intravedere una disegualianza alterna. Come dice Jacques T. Godbout, «Il dono ha orrore dell'eguaglianza, ricerca l'ineguaglianza alterna» (Godbout 1993: 46). Un modello organizzativo siffatto somiglia parecchio a quel principio economico che gli antropologi hanno chiamato redistribuzione egualitaria. Ritengo sia utile, per una maggiore adeguatezza al modello economico proposto, aggiungere alla definizione l'aggettivo "differita", che porta a considerare l'importanza del fattore tempo in questo tipo di scambio. Si tratta certamente di redistribuzione, per i motivi già visti. È senza dubbio egualitaria, poiché l'appropriazione equivale esattamente al prodotto. È differita, poiché il dare e il ricevere non coesistono nello stesso tempo.

3.2 «La consegna» e l'organizzazione della giornata produttiva

Qui riassumerò brevemente i momenti principali delle attività quotidiane che si svolgevano in una società *a cumpàngius*. L'operazione di pascolo durava un'intera giornata: dalla mattina alla mattina successiva. Una volta concluso il turno di pascolo, il pastore assegnatario de *sa muda* faceva rientro all'ovile di primo mattino, ed era tenuto a fare un piccolo resoconto del compito appena concluso, fornendo notizie utili soprattutto su fatti che potevano interessare i soci: sconfinamenti, furti, smarrimenti, presenza di animali predatori, condizioni avverse del clima, ecc. Questo momento era chiamato *sa conségna*: «*Sa conségna*, se io c'ero due giorni, la consegna si doveva fare in campagna nello stesso posto e si doveva proprio consegnare e dire: -guarda che io ti ho contato duecento capre, tu sei responsabile di queste-. Oppure se mancava una e la conosceva, diceva: – una manca –. La consegna era su ventiquattr'ore» [G.C.]. Alla consegna, dunque, occorreva dimostrare di avere avuto cura del proprio e dell'altrui bestiame; chi dava il cambio si sarebbe assunto la responsabilità

per tutta la nuova giornata di pascolo, pertanto doveva essere ben informato sullo stato del gregge e sulla presenza di eventuali pericoli nel percorso di pascolo. Una volta ricondotto il gregge all'ovile, ciascun pastore si dedicava alla mungitura delle proprie capre e, in seguito, alla misurazione del latte, quando aveva il dovere di consegnarlo ad un socio: «Ognuno conosceva le proprie. Ognuno mungeva sempre le sue. Non è che dovesse mungere tutto il branco, no: ognuno mungeva le sue» [S.M.]. Il socio maggiore misurava solo quando restituiva l'intera quota ad uno dei soci minori: «*Su sinnu mannu* (il segno grande⁴³) non usava la misura: quello rimaneva a massa (come punto di riferimento, ndr.); quello, quando gli altri non avevano abbastanza latte, lo prendeva lui perché era il suo» [U.P.].

Terminata la misurazione, ciascuno calcolava la somma sul proprio strumento; in base a ciò si stabiliva il turno del latte della giornata successiva. Oltre alla mungitura, un'altra operazione da svolgere individualmente era l'allattamento dei propri capretti: «Ognuno dava i suoi capretti alle mamme; a volte ognuno aveva il proprio *aili* e lo allestiva per conto suo» [S.M.]. A questo punto ognuno si dedicava al proprio compito.

3.3 «Non finisce mai»: il lavoro all'ovile

Nei casi di società a due, il destinatario della giornata di latte aveva l'obbligo di occuparsi di tutte le attività che si svolgevano all'ovile o nelle immediate vicinanze. Tra queste, la pulizia de *su barràccu*, del recinto in cui si mungeva (*sa cotti*), e di quello che accoglieva i capretti durante l'allattamento (*sa cirra*). Inoltre aveva il dovere di lavare tutti i recipienti impiegati nella lavorazione del formaggio (*su strèju*): «Quello che rimaneva a fare il formaggio, gli toccava fare il formaggio, la ricotta, salare il formaggio (se ce n'è di formaggio è tutto lavoro); poi pulire *sa cotti*, il recinto dei capretti, raccogliere lentisco per stendere gli *ailis* dei capretti, non finisce mai: la cosa da fare è sempre a culo forzato, dico io» [G.A.]. La pulizia era vista come la principale garanzia della salute delle bestie e rappresentava un vero e proprio

imperativo morale per i pastori⁴⁴. Ogni informatore pone l'accento sul proprio impegno in quest'operazione, che non passava certamente inosservato agli occhi dei compagni: «Io, danno mi colga, te lo giuro, all'una di notte mi è toccato pulire la corte, il recinto dei capretti, perché ero solo e mi toccava farlo, ad affrettarmi» [G.A.]. Nel periodo primaverile, alle attività principali si aggiungeva lo svezzamento delle caprette di *leva*, che dovevano pascolare in spazi differenti da quelli in cui si svolgeva *sa filàda* del gregge; si trattava di un'altra *muda* vera e propria, di cui non si poteva occupare il pastore che custodiva il gregge delle madri. Nel caso di società a due, anche l'onere de *sa muda* 'e *sa leva* spettava al pastore che si occupava del formaggio. Nelle zone distanti dalle coltivazioni, in assenza del pericolo di sconfinamento del gregge, il pascolo de *sa leva* poteva svolgersi autonomamente con un pizzico di attenzione da parte del destinatario della giornata di pascolo. «Dipende tutto dal modo in cui era situata (dalle caratteristiche fisico-morfologiche del territorio, ndr.). I capretti di solito pascolano; e poi può accadere che il caprano presti loro attenzione, scende (dai monti, ndr.), va e li rinchiude di sera» [P.M.].

Quando la società era composta da tre o più soggetti, i pastori esclusi dalle due attività principali potevano alleggerire la fatica di chi si stava occupando della lavorazione del formaggio; tale apporto non era sancito da alcuna regola della società, pertanto dipendeva dal tipo di rapporti che si erano stabiliti tra i soci e dalla volontà personale. La gestione del pascolo della *leva* da parte di un terzo socio era invece una norma fondamentale nei casi di società a tre in cui si producevano quantità simili di latte (secondo il rapporto di produzione *a mittàdi*). In casi come questo, i turni di lavoro assumevano un carattere ciclico: «Se erano in tre, se erano tutti in accordo di avere parti uguali, sia di bestiame che di latte, facevano a turno: un giorno andavano alle capre, un giorno ai capretti, un giorno facevano il formaggio» [G.A.]. Quando tale prestazione era offerta sotto forma d'aiuto volontario (in altre parole quando i pastori erano almeno tre ma con quantità di latte differenti), ciò avveniva esclusivamente secondo le regole della reciprocità: questo, come mostrerò oltre, impediva che qual-

cuno dei soci fosse sfruttato gratuitamente. In situazioni come questa, il pastore che aveva terminato di fare il formaggio, era libero di andare in paese o di dedicarsi a qualsiasi altra attività: non erano pochi i pastori villasaltesi che si dedicavano anche ad attività agricole quando non erano impegnati con il bestiame. Ciò è anche testimoniato da Angius: «Il tempo che vaca dalle occupazioni pastorali essi lo impiegano a coltivare qualche campiello presso le capanne» (Angius-Casalis 1833-56, voce *Galila*, Gerrei, ndr.). Alcuni dei pastori coltivavano nei periodi in cui il latte scarseggiava, ma c'era anche chi riusciva a gestire entrambe le attività per tutto l'anno: «Se non ci ha latte si faceva i cavoli suoi. Si faceva un'altra cosa: aravano grano, ci avevano la vigna...; tutti i pastori seminavano, anch'io seminavo» [G.C.]. Riuscire a coltivare era molto importante per i pastori che in questo modo integravano il modesto reddito⁴⁵; l'attività agricola diventava, inoltre, un segno di distinzione delle proprie capacità e del proprio impegno. La presenza continua in campagna spingeva i pastori a coltivare tutto il possibile; tanto che talvolta facevano a gara con gli stessi contadini: «Anzi, producevamo più moggi degli stessi contadini, ma noi c'eravamo sempre (in campagna, ndr.)...» [G.L.]. La presenza assidua dei pastori rispetto a quella intermittente dei contadini era, almeno da questo punto di vista, un vantaggio per i primi. Lo avevano già osservato sia Francesco Gemelli sia Antonio Zanelli, entrambi lamentando l'eccessiva distanza delle dimore contadine dalle terre⁴⁶.

3.4 L'«occhio aperto»: sfiducia, inganno e controllo tra soci

La misurazione del latte e la mungitura avvenivano contestualmente. In genere, i soci si portavano al centro de *sa cotti*, dopo aver preso una *làuna* a testa. Si disponevano affiancati ad una distanza breve, a circa un metro o poco meno. La prossimità rispondeva sia alle esigenze della mungitura, sia al controllo reciproco della misurazione. Ognuno mungeva le proprie capre. Una volta riempito il recipiente, il pastore che doveva consegnare il proprio latte al socio, cominciava a misurare. Nel frattempo i

compagni, che avevano continuato a mungere, prestavano attenzione ai movimenti del pastore alle prese con il bastoncino; in seguito, questi si recava nel capanno per versare il latte nella caldaia. Subito dopo, un secondo socio riempiva il proprio recipiente, eseguiva la misurazione e versava il contenuto nella marmitta.

Il controllo era indispensabile⁴⁷ e veniva esercitato esclusivamente con la vista, senza interrompere il lavoro, come hanno sostenuto tutti gli informatori: «Per quello bastava guardare» [P.M.]. La tutela del proprio interesse assumeva un valore positivo: consisteva nella cura del “proprio”, ma senza esagerazioni. Si trattava di un atteggiamento che, stando alle parole dei pastori, denotava scaltrezza e intelligenza. La capacità di non farsi imbrogliare, non solo garantiva la salvaguardia dei propri interessi, ma qualificava positivamente chi la esercitava: «Se io sono interessato, è come quando tu vai in negozio e io ho preso la merce e ti pago: è nel tuo interesse guardare, o no? Perché io posso anche continuare a mungere ma tu, quando metti il bastoncino nel latte, io ti osservo poiché ti ho al mio fianco, per guardare se è esatto» [G.A.]. Chi curava i propri interessi s’impegnava in prima persona ma doveva anche tenere sotto controllo, seppure con un occhio solo, ciò che accadeva attorno: «Dovevano guardare tutti; ognuno, come mungeva lì vicino, guardava. Un occhio» [G.C.]. Bastava “un occhio” dunque, una quantità d’attenzione sufficiente a scongiurare l’inganno, ma non troppo invadente, in modo da non far pesare eccessivamente la propria diffidenza.

Dal punto di vista emico, *s’ogu abrétu* (“l’occhio aperto”) era il segno di una ragionevole sfiducia, l’espressione di una capacità critica che le persone “corrette” sapevano indirizzare, oltre che verso le azioni altrui, anche verso quelle proprie: «Quando una persona è interessata, è interessata anche del proprio dovere. Non è che sia “occhio aperto” per osservare solo il dovere di un momento: è interessato anche per sempre» [G.A.]. *S’ogu abrétu* esprimeva un unico valore (non univocamente riconducibile all’onestà o alla disonestà) che si manifestava in pratiche che miravano alla cura del proprio interesse, contemporaneamente tese alla difesa del “proprio” e all’attacco dell’“altrui”. Probabilmente non erano pochi quelli che cercavano di sottrarre qualcosa al

prossimo, che, a sua volta, tentava di difendersi. Nel caso di un inganno scoperto, più che la disonestà del truffatore, emergeva l'ingenuità del malcapitato. La partita si giocava ad armi pari attraverso lo sguardo. *S'ogu abréttu*, così, era contemporaneamente azione d'attacco e di difesa: «Perché imbrogli me, che sto lavorando come te, o posso avere “l'occhio aperto” come te?» [G.A.]. Sorvegliare l'altro con gli occhi rappresentava il tentativo di impedire che il suo sguardo si posasse sulle cose proprie. Anche Pinna giunge a simili conclusioni:

per difendere bene le «proprie tasche» bisogna impedire che altri ci ficchino dentro le mani. Ma per evitare che ciò possa accadere, la prima e unica regola è senz'altro quella di fare in modo che gli altri non abbiano neppure la possibilità di arrivarci con gli occhi (Pinna 1971: 86).

Il controllo era un efficace deterrente nei confronti di eventuali tentativi d'inganno. Non si esprimeva quasi mai in un guardarsi in cagnesco, salvo che non ci fossero stati già dei precedenti. In quel caso la sfiducia, da atteggiamento d'implicita attenzione preventiva, si trasformava in aperto sospetto, che evolveva spesso in lite: «Lo potresti fare un giorno; un giorno ti poteva anche andare liscia ma tu, quando cominciavi a essere già sfiduciato, io ti tenevo sempre sotto tiro: è come quando a me manca qualcosa, io ti tengo sempre sotto tiro, ti ho in sospetto» [G.A.]. Per potersi difendere dagli attacchi di un eventuale socio ingannatore, la battaglia andava condotta, oltre che sul fronte del controllo esplicito, anche su quello della memoria. Il pastore attento al proprio e all'altrui lavoro allenava quotidianamente la propria memoria registrando le quantità di latte oltre che sul bastoncino anche nella propria testa. «Non è che fossero a decine i *musròjus* del latte. Quando si segnava quella tacchetta, su per giù tu vedevi dove l'ho fatta; non è che quando io mancavo tu potevi cancellare questa tacca e me la potevi riportare più in basso; su per giù io mi ricordo il tanto del latte» [G.A.]. La cura dei propri interessi, con una certa dose di sfiducia, si accompagnava dunque alla ricerca della fiducia, che è da interpretare come il tentativo di creare un “piano minimo di certezza”, come afferma Pigliaru. Ma anche quando la fiducia veniva a mancare si confidava in una certa

lealtà del socio o del vicino di ovile, almeno in caso di grave necessità (malattia propria o di un familiare e impossibilità di essere presente all'ovile, ad esempio). Come riferisce lo stesso Pigliaru,

... il valore tutelato (la lealtà come sistema di certezza) è abbastanza scoperto, anche qui si tratta di volere, al di là del sistema di incertezze che è la vita dell'ovile, un piano minimo di certezza, di poter essere certi che la fedeltà all'inimicizia ha pure i suoi limiti; che non si profitterà nell'offendere delle conoscenze acquisite per virtù della vecchia qualità di socio, e quindi che oggi è appunto possibile esser soci, ma senza riserve o sottintesi, su un piano anzi di assoluta totale fiducia; che se la necessità – una qualsivoglia necessità – spinge il pastore a lasciare praticamente incustodito il proprio ovile, tuttavia non verrà meno quel dovere di buon vicinato che tanto aiuta a rendere più certi e meno insicuri i rapporti tra gli uomini: uomini, in fine, che presi in un comune destino, per resistere al destino hanno così fermo bisogno di fedeltà e lealtà reciproche quanto maggiore è il peso del destino cui, ognuno e tutti, sentono e sanno di dover resistere per esistere (Pigliaru 1975: 223-224).

3.5 Pratiche materiali e relazioni sociali: l'importanza dell'aiuto reciproco

Il tema della sfiducia si ricollega a quello dell'aiuto reciproco, uno degli aspetti centrali della società: «Erano associati per quello, per aiutarsi» [S.M.]. L'aiuto non si poteva e non si doveva quantificare, per lo meno non con la stessa precisione adottata per la distribuzione del latte. Inoltre l'offerta e la restituzione potevano anche non essere del tipo “botta e risposta”, per cui molto spesso non si teneva un conto preciso dei favori elargiti. Ma, grosso modo, in casi come questo la tendenza è a restituire un aiuto proporzionalmente adeguato a quello ricevuto, come sostiene anche Polanyi: «... i movimenti reciproci dei beni richiedono adeguatezza in termini di dono e contro dono» (Polanyi 1983: 66). Le regole della società, come già visto, dividevano il lavoro necessario alla gestione del gregge comune in due o tre operazioni principali, a seconda del numero delle unità operative: il pascolo, la lavorazione del formaggio, il pascolo della *leva* e de *su agadiu*. La distribuzione delle operazioni principali prevedeva spazi differenti, pertanto non vi erano occasioni d'aiuto. L'aiuto,

generalmente, poteva essere scambiato durante le simultanee operazioni di mungitura e di allattamento dei capretti, se uno dei soci terminava prima. Un'altra occasione di scambio d'aiuto si verificava quando ad uno dei pastori spettava *sa muda 'e corru*, cioè quando gli spettavano tutte e due le attività principali: il pascolo e la lavorazione del formaggio. Tale aiuto permetteva di evitare l'impiego di aiutanti esterni alla società (servi pastori), a patto che non si trasformasse in sfruttamento del socio economicamente più debole.

Come già detto, l'assegnazione del latte seguiva un principio economico vicino a quello della redistribuzione. Lo scambio degli aiuti seguiva, invece, il principio della reciprocità. Certamente emergono delle difficoltà nel tentativo di inquadrare lo scambio di aiuti nella distinzione classica fra reciprocità «generalizzata» ed «equilibrata» proposta da Marshall Sahlins. Da un lato, riprendendo i discorsi dei pastori, *s'agiùdu* non teneva conto della quantità e della qualità, in quanto offerto in base alla necessità di chi lo riceveva e alla disponibilità di tempo e di mezzi di chi lo offriva; il che lo farebbe ricadere nella «reciprocità generalizzata»:

Il lato materiale della transazione è rimosso da quello sociale. (...) la contropartita non è stipulata temporalmente, quantitativamente o qualitativamente: l'aspettativa di reciprocità è indefinita. Finisce in genere che valore e momento del contraccambio non sono soltanto condizionati all'offerta del donatore, ma anche alle sue contingenti necessità e inoltre alle possibilità concrete del beneficiario (Sahlins 1980: 198).

Dall'altro lato, nella società pastorale era impossibile un flusso unidirezionale di aiuti, pena il suo stesso equilibrio, mentre c'era senza dubbio la necessità di risposte commisurate all'offerta; quest'aspetto rientrerebbe meglio nella «reciprocità equilibrata»:

L'aspetto materiale della transazione è non meno decisivo di quello sociale: interviene un calcolo più o meno preciso, dovendo i beni dati essere reintegrati in tempi brevi. Il test pragmatico di reciprocità equilibrata diventa quindi l'incapacità di tollerare flussi unidirezionali; i rapporti interpersonali sono pregiudicati dalla mancata contropartita entro tempi limitati e margini di equivalenza (Sahlins 1980: 198-199).

Certamente, più era stretto il rapporto, maggiore era la possibilità di dare e ricevere senza tener conto dell'entità dei favori. La mancata esplicitazione dei termini e della misura dell'aiuto, vista l'oggettiva impossibilità di osservare il fenomeno, può portare esclusivamente ad un tentativo di ricostruzione che si limita a congetture. I problemi che sorgono sono molteplici. L'aiuto durante la mungitura, ad esempio, se reiterato, poteva relegare in una posizione di subalternità chi lo forniva sistematicamente e prefigurare così una forma di sfruttamento; si dovrebbe parlare, in questo caso, di una società iniqua (contrariamente a quanto asserito da tutti gli informatori). Probabilmente è utile, in questo caso, fare attenzione non solo alle parole degli informatori, ma anche ai toni usati: «Se tu ne mungevi venticinque litri, io ne mungevo cinquanta, come terminavamo di mungere tu mi facevi vedere nel bastoncino il latte che avevi munto. Tu avevi terminato; dopodiché, è capitato molte volte, se mi volevi aiutare, poiché io non avevo ancora terminato, mi potevi aiutare, altrimenti tu eri grande e capace di andare fuori (dell'ovile, ndr.), di sederti o di dedicarti a qualche altro passatempo, di andartene in paese, se non ti spettava di andare alle capre» [G.A.]. Il tono di voce e la terminologia utilizzata in questo discorso parlano più di quanto non facciano gli stessi concetti usati. Dal punto di vista del pastore che non ha ancora terminato il lavoro, le possibili attività del socio richiamano un'idea di pigrizia (uscire fuori, sedersi, dedicarsi ad un passatempo). Inoltre i termini usati per descriverlo (grande e capace) richiamano il senso della responsabilità e del dovere. Insomma, da una lettura di questo genere, ritengo che si possa pensare che il socio che non offriva il proprio aiuto non godesse di una buona reputazione. G. Angioni, parlando dell'aiuto reciproco fra i contadini e fra i vicini di casa, spiega i rischi che si correvano nel non rispettare le regole della reciprocità:

Queste prestazioni erano caratterizzate da una tassativa reciprocità, mancando la quale si cadeva in discredito, si diventava legittimo oggetto di critica e si poteva essere esclusi dal godimento dei vantaggi consentiti dalla possibilità di ricevere aiuto nei momenti di emergenza e di essere invitati a prendere parte all'«abbondanza» del prossimo (Angioni 1976: 40).

Ritengo valide queste osservazioni anche per i pastori *a cumpàngius*; penso che la reciprocità fosse tassativa, e che il cosiddetto punto di vista emico a volte enfatizzi eccessivamente la gratuità delle prestazioni. Certamente, in questo caso non si può parlare di «reciprocità generalizzata», anche se non ci troviamo neppure di fronte ad una logica di scambio mercantilistico, in cui si misura il valore di ogni prestazione, si dichiara l'entità della contropartita, e si stabilisce una data per il saldo. È indubbio, invece, che il "bisogno" era il principio regolatore del ciclo degli aiuti. Ci si aiutava quando se ne presentava la necessità: perciò non c'erano scadenze precise per la restituzione, che non si poteva quantificare o qualificare a priori. L'adeguatezza del dono al contro-dono si realizzava all'interno di una gamma di operazioni solite che rientravano nella normale prassi quotidiana, e pertanto, in qualche modo, commensurabili.

La restituzione dell'aiuto e la sua stessa adeguatezza, quando il favore restituito non era della medesima natura di quello ricevuto, contribuivano al delineamento della reputazione sociale dei pastori. Una buona o cattiva reputazione, legata alla disponibilità o meno ad aiutare, aveva una sua importanza non soltanto all'interno di una società particolare, ma qualificava in generale la personalità del pastore. Inoltre, una volta sciolta quella società, tale reputazione poteva giocare un ruolo importante nell'accettazione del medesimo pastore in un'altra società. Attraverso lo scambio di aiuto, i pastori non solo si garantivano a vicenda dei benefici economici, ma spesso rafforzavano il loro rapporto, con una conseguente riduzione della sfiducia. I legami tra i soci nascevano e si intensificavano grazie alla rete di relazioni offerta dallo scambio degli aiuti; il dare e ricevere favori, alla lunga, creava uno stretto rapporto di solidarietà. L'aiuto reciproco rappresentava pertanto un'opportunità di solidarizzare che la società *a cumpàngius* offriva ma non imponeva. Anche se non quantificabili, le proporzioni dell'aiuto reciproco dovevano apparire ben chiare ai diretti interessati. La proporzionalità dei doni-aiuto emerge più chiaramente se la si circoscrive, se si considerano, cioè, i casi limite: la mancanza di disponibilità all'aiuto era causa di cattiva reputazione, mentre la pretesa di aiuto rischiava di por-

tare a forme di sfruttamento del lavoro altrui. Nei rari casi di forte sproporzione economica tra soci, questo poteva essere un rischio reale: il proprietario minore poteva essere indotto a sopperire alla mancanza di manodopera di quello maggiore⁴⁸: «Io non sono responsabile di fare il servo anche a te. Se a te spetta il formaggio per tre giornate di seguito, ti toccano anche le capre, e se fai il formaggio non puoi andare alle capre, e se ti toccano le capre non puoi fare il formaggio. Tu sei costretto, se non hai figli, a cercarti un aiuto» [G.A.].

L'aiuto non avrebbe dovuto in nessun modo rimpiazzare il lavoro del socio maggiore, soprattutto in caso di *muda 'e corru*; o meglio, avrebbe potuto farlo, ma dietro adeguato compenso. Nel caso di *muda 'e corru* particolarmente frequente, la sproporzione tra il socio maggiore e il socio minore era eccessiva (del tipo *de quattr'una* ad esempio). In questi casi, il produttore maggiore sperimentava una cronica carenza di manodopera, mentre quello minore disponeva di molto più tempo libero. Il socio maggiore, volendo avvalersi dell'aiuto del proprietario minore, avrebbe dovuto ricompensarlo in qualche modo, altrimenti era costretto ad assoldare un servo pastore. Ma non sempre le cose andavano così: «Anche tu, se ti prendi tre giornate di formaggio e ti toccano le capre, e io vado alle capre senza prendere formaggio, devi essere comprensivo di darmi allora anche il latte ogni tanto. Un giorno te lo posso fare un piacere, ma non posso fare il facchino, come stavamo facendo con questo (ometto il nome, ndr.), ch   lui possedeva trecento capre e noi ne avevamo cento a testa, che non arrivavamo ad avere il tanto (del proprietario maggiore, ndr.) in due; e noi andavamo, pascolavamo le capre, ma... le pascolavamo e lui prendeva: cos      bello!» [G.A.]. Avvalersi delle prestazioni di un socio minore era, presumibilmente, la soluzione migliore nei casi in cui il rapporto societario si basava su buoni rapporti: in questo modo la cura del pascolo del gregge comune era garantita dal cointeresse. Il pastore che, invece, assumeva alle proprie dipendenze un servo estraneo alla societ  , doveva assegnargli un compito preciso. La paga de *su zer  ccu* era, infatti, differente secondo la prestazione richiesta.

3.6 *L'impegno: lavoratori e fannulloni*

Il sistema distributivo degli oneri e dei diritti della società pastorale stimolava un certo impegno personale. La società, come entità interindividuale, non sopprimeva, infatti, alla mancanza di sforzo individuale. La frequenza dell'assegnazione del latte e la sua stessa quantità, erano direttamente proporzionali alle energie investite sulle proprietà individuali: la regola per la quale *sa di 'e latti* seguiva obbligatoriamente la giornata di pascolo mette in luce un principio meritocratico, che richiama metaforicamente lo schema semina-raccolto. In verità, anche gli altri soci godevano dei vantaggi di una buona operazione di pascolo, quando chi svolgeva *sa muda* aveva buona cura di tutto il gregge. Anche in ciò i soci esercitavano un certo controllo, stando attenti anche ai minimi cambiamenti delle condizioni delle proprie bestie: «Si riconosceva una capra che aveva pascolato bene» [P.M.].

Secondo l'opinione di alcuni informatori, i soggetti poco impegnati nel lavoro erano essenzialmente persone pigre che, con il loro atteggiamento, non ottenevano nessun vantaggio e rappresentavano, inoltre, un pericolo per la società, poiché sottraendo energie al lavoro comune ostacolavano il normale svolgimento delle attività. Erano chiare a tutti le modalità da seguire per effettuare una buona giornata di pascolo, così come si conoscevano le strategie di chi non si impegnava: costoro si fermavano in località marginali e povere di pascolo, non tenevano conto delle condizioni climatiche nella scelta dei percorsi e la notte evitavano di pascolare *a morigàda*, preferendo dormire. I risultati di atteggiamenti del genere si vedevano immediatamente: «Quello si coricava e le capre rientravano già munte: era come se le avessimo mandate al pascolo poco prima» [G.A.]. L'atteggiamento di chi risparmiava le proprie energie si ripercuoteva nei risultati scadenti del lavoro. Tuttavia, non sempre il maggiore impegno si traduceva in un apprezzabile incremento della produzione, pertanto alcuni produttori preferivano prendersela più comoda e assecondare il sonno durante la notte: «C'è sempre stato il lavoratore e il fannullone, da quando è nato il mondo. Ma per che cosa si doveva sacrificare? Si sacrificava per un litro di latte! Sai, c'era

qualcuno che perdeva un'ora, due di sonno; invece quello se lo godeva il sonno» [P.M.].

Anche la pulizia degli ambienti e dell'attrezzatura richiedeva una certa cura. Chi mostrava scarsa attenzione in queste operazioni, poteva divenire oggetto di aspre critiche, spesso causa di liti e rottura del rapporto. Come nel caso del controllo delle misurazioni altrui, l'atteggiamento nei confronti di chi non si impegna in queste mansioni, passava progressivamente da una serpeggiante sfiducia e un senso di fastidio sino alla critica e allo scontro aperto. In ciò è facile ravvisare un principio pedagogico simile a quello messo in atto nell'educazione dei bambini al mestiere di pastore. La pratica e l'imitazione erano i cardini dell'apprendimento e della correzione educativa; allo stesso modo il richiamo all'impegno nella pulizia si manifestava attraverso un'azione dimostrativa che spesso umiliava chi non aveva svolto correttamente il proprio compito: «C'era qualcuno che li lavava proprio di fronte a quello che li aveva già lavati, e potevo dire: - guarda che non è contento, non l'ho lavata bene-» [P.M.]. La valutazione dell'impegno personale era legata al carattere e alle abitudini di ciascun socio: c'era chi si accontentava di risultati modesti e chi pretendeva quelli eccellenti. Alcuni erano particolarmente puntigliosi ed esigevano dagli altri una gran precisione: «Io sono stato socio con un tale. Mi spettava lavare *sa làuna*, e qualche pezzettino di legno può capitare che scenda da un albero è capitato di portare le *làunas* nella corte e di avere un pezzettino di legno nel recipiente. Guarda che questo era schizzinoso, era e lo è ancora. Riportava fuori il recipiente borbottando e lamentandosi, per lavare nuovamente la *làuna* a modo suo; è un tipo che se non la fa lui la cosa, quella dell'altro non è mai fatta bene: la vuole a modo suo e basta» [G.A.].

3.7 Strategie operative personali

Nonostante una codificazione abbastanza precisa delle attività, i pastori ricorrevano spesso a proprie strategie operative personali. La strategia operativa è frutto dell'impegno a migliorare la

produzione in senso lato e tiene conto delle mutevoli condizioni materiali del contesto di lavoro; in essa incidono i saperi appresi, l'esperienza e le convinzioni personali. A ciascun socio erano garantiti sia i prodotti, sia una relativa libertà di scelta delle proprie strategie di lavoro⁴⁹; le differenze di metodo non erano molto marcate, ma le sfumature stesse potevano assumere notevole importanza. Spesso i pastori discutevano delle scelte migliori, ostentando i vantaggi delle proprie, soprattutto quando si traducevano in un miglioramento della produzione. Il prestigio personale era legato anche a questi aspetti, e molti cercavano il riconoscimento dei propri meriti attraverso forme di competizione. Alle tecniche personali era attribuita una grande importanza, soprattutto nella mungitura. Gli stessi animali riconoscevano la mano del padrone, e il "tocco" particolare garantiva la massima quantità di latte. Quando capitava, l'intervento di una mano estranea non portava agli stessi risultati, né tanto meno li migliorava; pertanto si evitava la promiscuità durante la mungitura: «Se le mungeva uno del quale non riconoscevano la mano, allora si che il latte lo nascondevano; non glielo dava il latte "a mano cambiata": le bestie riconoscevano la mano» [G.C.]. Le capre conoscevano bene "la mano" del padrone, e questi, parallelamente, conosceva perfettamente le caratteristiche delle proprie bestie⁵⁰. Nell'ambito della mungitura era possibile scegliere fra tecniche alternative: «Io ho sempre munto così: a dita incrociate. Quello dipende molto dalla muscolatura della persona. Mungendo, battevo certe persone che sembrava fossero grasse e forti: ero nerboruto. Il recipiente del latte, invece di riempirlo in un quarto d'ora, riuscivo a riempirlo in dieci minuti, e quello è tutto un risparmio di tempo» [G.A.].

La società non trascurava il fatto che ciascun pastore, oltre al bagaglio di conoscenze personali, avesse anche un rapporto speciale con il proprio gregge. Le differenti strategie dipendevano anche dal modo di porsi nei confronti delle capre. C'erano quelli più bruschi ed autoritari, quelli più indulgenti ed attenti alle loro esigenze⁵¹. La libertà di scegliere le proprie strategie ha sicuramente giocato un ruolo importante per il successo della società *a cumpàngius*; nessuno dei soci poteva intervenire nelle scelte al-

trui: ciascuno si occupava di un compito che gestiva in base alle proprie capacità, idee e conoscenze. La scelta del percorso di pascolo la faceva il diretto interessato, anche se non mancavano i suggerimenti di chi aveva pascolato il giorno prima e quelli dei più anziani: «Si poteva dare anche un suggerimento, ma in genere la sceglieva sempre la stessa persona che andava a pascolare il bestiame» [G.A.]. A seconda delle esigenze e delle annate, ogni socio, nell'abito del proprio patrimonio individuale, poteva scegliere di privilegiare l'aumento del numero degli animali, piuttosto che concentrarsi unicamente sulla produzione di latte; ciò allo scopo di sostituire i capi improduttivi o scarsamente produttivi o per puntare allo smercio della carne. Quando i capretti divenivano più grandi e si formava il gregge comune de *sa leva*, i pastori non potevano più occuparsi in maniera esclusiva dei propri capi. A questo punto, le cure e le attenzioni di chi aveva puntato alla produzione di animali, andavano a beneficio di tutti. Da questo momento, non era più possibile curare esclusivamente il proprio patrimonio.

La maggiore o minore disponibilità alla collaborazione, o a mettere in comune le proprie risorse, era importante nella scelta delle strategie operative. Nel caso della custodia dei becchi, ad esempio, il chiuso di uno dei soci poteva essere messo a disposizione anche degli altri. La società non obbligava i proprietari più dotati a dividere con gli altri l'accesso a questo genere di risorse. Ma attraverso i rapporti d'amicizia alcuni proprietari minori si garantivano tale forma d'aiuto. Avere a disposizione un terreno per i maschi era un vantaggio notevole per i pastori che così potevano evitare di costruire e sorvegliare un apposito recinto nei pressi dell'ovile.

3.8 «*Ci arrangiavamo*»: l'uso comune dei mezzi di lavoro

I soci erano legati esclusivamente da vincoli operativi: ciascuno, infatti, conservava la piena e assoluta proprietà dei propri mezzi di lavoro. Le uniche spese comuni erano quelle relative all'affitto dei pascoli che, tra l'altro, ricadevano su ciascuno in

base all'entità numerica dei propri animali. I terreni di proprietà dei soci, quando c'erano, erano piuttosto ridotti, e la maggioranza delle società ricorreva all'affitto. La locazione spaziale dei modesti terreni privati era un importante punto di partenza per la stessa individuazione dei soci, nel caso della nascita di una società. Tutte le società aspiravano ad un territorio senza soluzione di continuità, senza l'obbligo di dover attraversare terreni altrui per raggiungere i pascoli. Anche gli strumenti per la lavorazione del formaggio erano di proprietà individuale, anche se spesso l'uso comune era garantito dalla reciprocità.

L'ovile era di proprietà di uno dei soci (di solito il socio maggiore). Al momento della costituzione della società, l'ovile poteva anche non esistere; in questo caso i compagni lavoravano insieme per costruirlo. I pastori che si aggiungevano in un secondo tempo, e che non avevano partecipato alla costruzione dell'ovile, erano posti su un piano inferiore, almeno nei primi tempi. In caso di scioglimento del contratto, comunque, l'ovile restava di proprietà del padrone del terreno. Questi poteva far pesare la propria superiorità economica, soprattutto in caso d'allontanamento di un socio scomodo, ma non doveva intervenire nella scelta delle strategie operative: «Certo comando io: se è mio, è mio. Ma a ora di lavoro siamo tutti uguali: non è a dire che c'è una differenza» [G.C.]. Emerge chiaramente un certo "egualitarismo", nel senso attribuito a questo termine da John Davis: «... si ricordi comunque che ugualitario non significa «uguale» bensì «tale da creare uguaglianza in situazioni specifiche» (Davis 1980: 124). L'uguaglianza nel lavoro, sottolineata da tutti gli informatori, la possibilità di uscire dalla società dopo solo un anno, permetteva anche ai più diffidenti di entrare in una particolare società e sperimentarne l'eventuale buon funzionamento. Pinna, anche se in maniera eccessivamente categorica, osserva:

... dal confronto fra i tipi di solidarietà che i sardi accettano e quelli che essi rifiutano o a cui resistono, appare possibile indicare come in genere vengano preferite le forme di solidarietà di gruppo occasionali, limitate nel tempo e in cui la partecipazione di ciascuno sia possibile sul piede di una assoluta parità» (Pinna 1971: 96).

Nonostante la parità dei diritti legati al lavoro, accadeva talvolta che il socio maggiore manifestasse una certa influenza sulla condotta dei produttori minori⁵². Di solito egli era particolarmente attento alla relazioni tra i soci e soprattutto a verificare la buona gestione e cura dell'ovile. La cattiva condotta in questi ambiti poteva dare al socio maggiore l'occasione per scacciare con facilità le persone a lui scomode. Egli raccoglieva le lamentele dei soci e fungeva da portavoce ufficiale, quando occorreva far osservazione a qualcuno; pertanto era anche in grado di mobilitare l'opinione comune.

Appena una società si costituiva, ogni pastore portava all'ovile la propria attrezzatura⁵³, che consisteva in un numero limitato di recipienti: la *làuna*, i *discus* (gli stampi per il formaggio) e il *craddàju* (la marmitta). Quest'ultima non l'avevano tutti a causa dell'elevato costo, dovuto sia alle dimensioni generose sia al materiale (rame). La caldaia si usava in comune gratuitamente, secondo il turno quotidiano. In altre località, anche vicine, per ottenere l'uso della caldaia occorreva pagare il proprietario con una quota di latte preventivamente pattuita. Il numero dei dischi poteva variare da pastore a pastore; solitamente chi ne aveva meno se li faceva prestare all'occorrenza: «In genere dovevano essere press'a poco uguali. Ci arrangiavamo pure ma in genere potevi avere dieci dischi, l'attrezzatura poteva essere questa» [G.A.]. I pastori poveri che non avevano attrezzatura non erano comunque esclusi dalle società: «Se ne avevano, la mettevano l'attrezzatura. Poi, se non ne avevano, non faceva nulla» [P.M.].

3.9 *La razionalità economica nella cooperazione a cumpàngius*

Ritengo che si debba vedere la società *a cumpàngius* come l'esito storicamente determinato di un adattamento razionale a particolari condizioni ambientali, sociali ed economiche, comuni a diverse zone dell'isola, caratteristiche di un periodo che è giunto sino alle soglie dei nostri giorni. Le sue origini, le sue modalità di funzionamento e le sue forme vanno ricercate nelle forme comunitarie di sfruttamento della terra che garantivano le

condizioni di vita dei ceti pastorali e contadini. La maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che le due attività non erano completamente separate e che tutti i pastori, seppur in varia misura⁵⁴, si occupavano anche di colture, anche se per brevi periodi all'anno. Da giugno a novembre ad Austis, i pastori adulti si occupavano di diverse pratiche colturali:

A questo punto anche la famiglia come unità lavorativa si ricompone e da questo momento il ciclo pastorale e agricolo, che erano dissociati, si intrecciano di nuovo profondamente. L'annata agricola era cominciata a novembre con la preparazione dei terreni per l'aratura e la semina del grano e dell'orzo; queste operazioni sono fatte dai maschi adulti. Dopo di che, con la transumanza, fino a fine aprile le operazioni legate alla coltivazione dei cereali (zappatura e diserbo) e alla coltivazione del piccolo orto vengono curate da una sola unità lavorativa adulta (massaiu), coadiuvata dalla donna e dai giornalieri di campagna. Da giugno a novembre tutta la famiglia partecipa di nuovo alle operazioni del ciclo agricolo (Meloni 1982: 159).

Nelle località di montagna e d'alta collina non coinvolte negli spostamenti della transumanza lunga, come Villasalto, per i pastori occuparsi d'agricoltura era certamente più semplice. La società *a cumpàngius* garantiva questa possibilità. Come ho mostrato, però, questo non era l'unico vantaggio, e nemmeno, forse, il più importante. Certamente il contesto ecologico e socio-economico ha posto tutta una serie di condizionamenti all'attività pastorale. La società fu una risposta a tali condizionamenti. Gli studiosi della scelta razionale sostengono l'importanza del contesto nella determinazione di risposte adattive razionali. Come dice Jon Elster, «la scelta razionale riguarda la ricerca dei mezzi migliori per obiettivi dati. È una forma di adattamento ottimale alle circostanze» (Elster 1993: 35). La possibilità di fruire di risorse messe volontariamente in comune e, soprattutto, l'opportunità di mantenere la gestione della proprietà personale oltre che la libertà di scelta sul proprio patrimonio e sul proprio lavoro, hanno decretato il successo di questa forma di cooperazione. Gli elementi di razionalità affiorano sia nella struttura normativa della società sia nella diversificazione delle strategie produttive adottate da ciascun socio, frutto di tentativi, adattamenti e aggiustamenti di

tiro. La struttura della società, come insieme di norme razionali, garantiva sia la tutela degli interessi collettivi sia di quelli dei singoli, senza che nessuno dovesse rinunciare ai propri vantaggi. Era interesse comune difendere il bestiame dai pericoli naturali e dai furti; ma lo era anche la prevenzione degli sconfinamenti verso terre coltivate. Gli interessi dei singoli erano garantiti dalle norme distributive e dalla relativa libertà di azione.

In generale, il successo della cooperazione non è semplice da realizzare. Spesso cooperare significa non aver il pieno controllo delle energie in gioco; occorre pertanto affidarsi alla buona volontà degli individui. Non sempre, afferma J. Elster, cooperare significa attuare un comportamento razionale: «AGIRE RAZIONALMENTE significa fare del proprio meglio per se stessi. Quando due o più individui razionali interagiscono tra loro, è possibile che essi peggiorino la loro situazione più di quanto avrebbero potuto fare» (Elster 1993: 38). La difficoltà di realizzare una fruttuosa cooperazione è ben esemplificata dal “dilemma del prigioniero”, uno degli esempi più classici della “teoria dei giochi”⁵⁵. Due prigionieri, tenuti in celle separate, sono sospettati di complicità in un crimine. L’autorità giudiziaria promette a ciascuno la libertà, se l’uno denuncerà l’altro, senza venire a sua volta accusato. Si profilano le seguenti ipotesi:

1) se si denunciano reciprocamente, dovranno entrambi scontare tre anni di prigione;

2) se uno non denuncia l’altro, ma viene accusato, dovrà scontare cinque anni;

3) se nessuno dei due accusa l’altro, la polizia dispone di prove sufficienti per far scontare ad entrambi un anno.

Cooperare, in questo caso, significa non accusarsi per ottenere il minimo della pena. Ma Elster afferma che, di solito, la tendenza è a non cooperare: «Un attore razionale sceglierà la strategia non cooperativa, sapendo bene che l’altro farà lo stesso e che il risultato prodotto dalla loro azione sarà *per entrambi peggiore* di quello che essi avrebbero potuto raggiungere cooperando» (Elster 1993: 40).

Volendo utilizzare il dilemma del prigioniero per spiegare la condotta dei *cumpàngius* nella società pastorale, il socio-giocatore

agirebbe in base all'idea che si fa circa la condotta-mossa dei soci-avversari. In un sistema generale di cooperazione, i vantaggi raccolti da chi non coopera (*free rider*) sono maggiori rispetto a quelli di chi coopera. Gli esempi in merito possono essere tanti; basti pensare a quanto avviene nelle battaglie dei lavoratori per la difesa dei propri diritti: in questo caso è meglio per ciascun lavoratore che tutti partecipino allo sciopero, piuttosto che non lo faccia nessuno, ma il guadagno del singolo operaio è nettamente superiore se questi rimane al suo posto di lavoro, cioè se si comporta da *free rider*. In questo modo l'individuo-non cooperatore gode dei vantaggi prodotti dalla protesta senza pagarne il costo.

Sulla base delle testimonianze raccolte, si può affermare una scarsa presenza di *free rider* nella società a *cumpàngius*: la stessa modalità di distribuzione di costi e benefici era probabilmente sufficiente a garantire appropriati vantaggi individuali. Ma in certi casi qualcuno trovava utile sottrarsi all'impegno, cercando di sfruttare la fatica dei soci. Si trattava più facilmente di proprietari maggiori, i detentori della proprietà dell'ovile e della quota più grande dei terreni privati. Alcuni di essi, non essendo interessati all'ampliamento del proprio patrimonio-bestia, risparmiavano le proprie energie e si servivano del lavoro altrui: «Perché è come quando ci sono tre persone che vanno a caricare un camion di sabbione: due stanno spalando a tutta birra e tu stai guardando me. Noi stavamo cercando di affrontare, di salvarle ma lui questo non lo capiva. Il bestiame era il suo, di proprietà, ma se ne fregava perché a volte il sonno è gustoso» [G.A.]. Più impegnati erano certamente coloro che rivestivano speranze nell'ampliamento del gregge. La cura dei propri interessi, in questi casi, andava a beneficio di tutti.

La cooperazione può assumere svariate forme. Certamente la società in questione ne rappresenta una versione singolare: il prodotto totale non veniva ripartito in parti uguali per il numero dei soci, ma ciascuno percepiva in base al proprio patrimonio e all'impegno di tutti. Perciò, nello specifico, i risultati migliori si ottenevano quando tutti i soci s'impegnavano nel proprio lavoro. In ciò era fondamentale la motivazione: il fatto di essere per lo più pastori medio-piccoli col desiderio comune di "ingrandirsi",

probabilmente era un ottimo presupposto per un impegno generale. Le regole della distribuzione coniugavano razionalmente interessi comuni ed individuali: la giornata di pascolo (d'interesse comune) anticipava sempre la "giornata di formaggio" (d'interesse individuale). L'impegno speso al pascolo in vista dell'appropriazione del latte aveva una ricaduta positiva su tutto il gregge (patrimonio comune). Durante *sa di 'e latti*, il pastore era spinto a mungere con grande impegno, in maniera da ottenere la maggior quantità di latte possibile. I soci facevano allo stesso modo: sia chi prestava (per assicurarsi i crediti) sia chi restituiva (per estinguere i debiti) aveva buoni motivi per applicarsi efficacemente nella mungitura. In ciascuna delle fasi lavorative vi era una commistione di interessi collettivi e interessi individuali. La stessa struttura della società impediva che tra i due tipi di interesse ci fosse una frattura. Nell'operazione di pascolo l'individuo gestiva il patrimonio collettivo, che comprendeva anche il proprio quasi inscindibilmente. La mungitura era svolta individualmente, ma collettivamente dal punto di vista della compartecipazione spazio-temporale; il momento della misurazione, ad esso strettamente legato, era di ovvio interesse comune. La lavorazione del latte, infine, veniva svolta individualmente ma ad essa erano affiancati alcuni doveri che richiamavano l'appartenenza alla società (pascolo della *leva* o de *su agadiu*, pulizia, raccolta della legna per il fuoco, ecc.).

Il centro di tutta l'organizzazione era senza dubbio il momento della misurazione: senza la possibilità di misurare e sommare quotidianamente le varie quantità di latte, probabilmente si sarebbe dovuta stimare una quantità di prodotto medio giornaliero per ciascun pastore. In questo caso qualcuno avrebbe potuto pensare di risparmiare energie, impegnandosi di meno, e di prestare o restituire quantità di latte inferiori alla stima della propria produzione giornaliera. Un *free rider* avrebbe più facilmente ottenuto gli stessi vantaggi con il minimo sforzo. "L'astuzia" del sistema sta proprio nella minuziosa misurazione delle quantità di latte; sta cioè nel controllo della produzione. In generale il controllo, ove la sua applicazione sia possibile, è un'arma molto efficace contro la tentazione di divenire *free rider*. In una qualsiasi attività di co-

operazione però non ci si può permettere un controllo molto accurato, pena una dispersione eccessiva di energie. In questa particolare forma di cooperazione il controllo non aveva bisogno di figure diverse da quelle che agivano al suo interno. Ciascun pastore si sentiva responsabile e, per difendere i propri interessi, tendeva ad accertare che gli altri effettuassero onestamente le operazioni con *su musròju*. Il controllo della misurazione era immediato: non richiedeva tempi straordinari, né particolari capacità o difficoltose tecniche di calcolo, ma poteva essere esercitato rapidamente e contestualmente. Esso rappresentava l'istituzionalizzazione di una "modesta dose" di sfiducia. Quest'atteggiamento, come ho già mostrato, era apprezzato dagli stessi pastori come segno di un lavoro serio e responsabile. Attraverso una moderata ma reciproca diffidenza, si creava una sorta d'equilibrio che inibiva l'inganno.

La giornata era segnata da altri momenti di controllo e verifica dell'attività dei soci. L'esigenza costante di accertare l'onestà e l'impegno altrui non doveva però tradursi in un clima di sospetto. Si controllava, infatti, solo durante le operazioni più importanti. Una verifica, anche se debole, veniva fatta al momento de *sa consegna*, per l'accertamento dell'attività di pascolo. Il resto delle attività era regolato dai valori del "saper fare" e del "lavoro ben fatto", strettamente coinvolti nella formazione dell'onore⁵⁶ e della reputazione. Si trattava, pertanto, di una sorta di "controllo indiretto": un auto-controllo individuale, esercitato sulla base dei valori socialmente condivisi. La cura dell'ovile era garantita da questo tipo di controllo: raccogliere quantità insufficienti di legna o risparmiarsi nelle attività di pulizia compromettevano e discredittavano l'onore personale. Questa forma di controllo sconfinava, dunque, nel giudizio complessivo sulla persona, investendo la reputazione che si formava proprio sul "lavoro ben fatto" e sull'ostentazione del "saper fare", valori irrinunciabili fra i caprari.

Note

¹ «Sebbene molti giudicassero questo tipo di rotazione già superata nei primi dell'Ottocento, non c'è dubbio che essa potesse rappresentare in quegli stessi anni un relativo avanzamento rispetto a forme colturali ancora più arcaiche. L'alternanza pascolo/cereali favoriva infatti un tipo di concimazione che, per quanto grossolana, era anche l'unica realmente praticabile» (Marrocu 1988: 20).

² Oggi il *padru* accoglie varie specie di animali: vacche, pecore, capre, maiali e cavalli.

³ La *vidazzone* rappresentava certamente un tentativo razionale di regolamentare pacificamente gli attriti tra pastori e contadini che avrebbero altrimenti avuto esiti drammatici: «In effetti, istituzionalizzando una via pacifica per affrontare il problema dei danneggiamenti, si ammetteva implicitamente che episodiche incursioni del bestiame sui seminati rappresentavano un fatto fisiologico. È ovviamente difficile tracciare una precisa linea di demarcazione tra i momenti in cui il conflitto tra agricoltura e allevamento poteva essere adeguatamente controllato, e i suoi aspetti più distruttivi. Nell'un caso e nell'altro successi (e insuccessi) del sistema della *vidazzone* si misuravano sulla sua capacità di disegnare nello spazio agrario una stabile linea di equilibrio tra interessi agricoli e interessi pastorali» (Marrocu 1988: 21-22).

⁴ Il diritto dei servi ad assentarsi dal lavoro per ventiquattro ore ogni due settimane era indicato con l'espressione *su quindiji* ("il quindici"), ma non sempre era rispettato, a causa delle distanze che intercorrevano tra l'ovile e il luogo di residenza al paese. Spesso i servi pastori erano costretti a rinunciare perché il viaggio esauriva quasi completamente il tempo. Essi, infatti, erano solitamente del tutto privi di mezzi di trasporto.

⁵ «Nel quarantatré, il padrone mi dava una pagnotta per due giorni; io coricavo in campagna, e c'erano altri pastori: io dividevo con loro il pane e loro dividevano con me le *casàdas* (loro facevano le *casàdas* dal latte delle pecore, anche se erano pregne); qualche volta, per non darmene, si nascondevano pure. Oggi si mangia minestra, pastasciutta e la carne, sino alla stanchezza» [P.M.].

⁶ «Rubavamo fico, uva, corbezzolo, testine di porro; la fame era troppa: mangiavo anche il pane di crusca per il cane» [P.M.].

⁷ «Il padrone mi dava la pagnotta e me la mangiavano gli altri. Quelli che me lo mangiavano (servi che badavano ad altre greggi, ndr.) avevano un fucile, e io lo chiedevo loro per uccidere un vitello di qualche altro, per poterne mangiare» [P.M.].

⁸ La caccia affiancava spesso l'allevamento. Ebbe occasione di osservarlo anche Antonio Zanelli nella sua indagine di fine Ottocento: «Il pastore si fa spesso cacciatore, poiché gli armenti suoi pascolano cogli animali della selva; egli cede al facile allettamento di trarre profitto del capriolo e del cinghiale più che dell'agnello o del capretto del suo gregge» (Zanelli 1880: 28-29).

⁹ Il Gemelli fa cenno a simili forme di reciprocità nel furto di bestiame protratto dai servi pastori ai danni dei rispettivi padroni: «Il più bello si è, che alcuni pastori, a parer loro, più ingegnosi, credono di salvar la coscienza con un inganno assai grossolano. Imperciocché il giorno, ch'essi viver deggiono su gregge a spese del padrone, invitano altri pastor vicini a commensali, da' quali poi a vicenda invitati sono ne' giorni, ne' quali anch'essi vivono a spese de' lor padroni; e così alternando in inviti reciproci se la godono a spese altrui...» (Gemelli 1776: 192).

Luca Pinna osserva che in Sardegna il furto commesso da ragazzi, oltre ad essere particolarmente diffuso, fosse anche accettato come consuetudine. I giovani figli dei contadini rubavano preferibilmente frutta, quelli dei pastori animali. «Tuttavia c'è uno sfondo comune nell'esperienza di entrambi. E cioè che solo il furto di frutta o di pecore può soddisfare la loro fame. A sua volta, una simile verifica, nel raffronto inevitabile con la ristrettezza dei pasti casalinghi, non potrà alla fine non confermare la persuasione che solo con la «roba degli altri» è concesso di nutrirsi a sazietà» (Pinna 1971: 80).

¹⁰ La campagna rappresentava per giovani ed anziani oltre che lo spazio fisico e mentale del lavoro, anche quello di ciò che oggi chiamiamo il “tempo libero”. Uno spazio indubbiamente socializzato in cui si consumavano le attività produttive, quelle “pedagogiche” ad esse strettamente legate, ma anche quelle ludiche ed espressive: «Il lavoro del pastore viene alleviato da canti, giochi (se il pastore è giovane) anche solitari. Il senso della libertà compensa largamente il sentimento di solitudine che caratterizza la vita del pastore. Tradizionalmente il pastore anziano trascorreva lunghi periodi di tempo in campagna, eventualmente con un giovane figlio. I ritorni in paese erano periodici, a lunghi intervalli. Un rapporto di fiducia e lealtà legava il pastore con il “socio” o col servo-pastore al suo servizio. Il giovane pastore riceveva dal pastore anziano una vera scuola iniziatica, per un periodo di tempo adeguato» (Masuri 1982: 228).

¹¹ La frequentazione della campagna consentiva un certo livello di socializzazione: «Era in campagna che l'uomo-pastore diveniva tale, era qui che trascorrevano gran parte della sua vita. Qui egli era indotto dalle condizioni ostili e disadeguate dell'ambiente, ad instaurare relazioni umane tali da permettergli la sopravvivenza. Qui egli sperimentava la legge per la quale se non ci si unisce in difesa contro un nemico, e non ci si aiuta l'un l'altro, è impossibile sopperire da soli. Aiutarsi significa fra l'altro offrire un boccone a chi cammina da giorni durante la transumanza, a chi è in “chirca” (ricerca del bestiame “rubato”), dare un giaciglio per la notte e, talvolta, un'utile informazione, ma solo nei casi previsti dalle regole che questa cultura si è data. In campagna si impara a stringere rapporti, a conoscere ed a scambiare conoscenze fra pastori di zone diverse. Del resto, al di là delle differenze e delle specificità culturali e linguistiche delle diverse aree della Sardegna in generale, si riscontra una omogeneità di fondo sul piano della cultura e della lingua, omogeneità indubbiamente prodotta dalle interrelazioni culturali ed economiche conseguenti alla transumanza dei pastori, fin dall'epoca precapitalistica» (Masuri 1982: 235).

¹² Si tratta della cagliata ottenuta dal colostro; in merito cfr. Angioni 1989: 154.

¹³ Il *saccu mannu* (letteralmente “sacco grande”) era una grande pezza di orpello utilizzata per dormire e per ripararsi dalla pioggia (cfr. Angioni 1989: 128).

¹⁴ Calzoni con le ghettoni.

¹⁵ «Gli abitanti delle parti montuose, e soprattutto i pastori, si servono del pelo delle capre per fare stoffe. Si consuma anche molta carne di capretto; ma il vantaggio principale che si trae dalle greggie di capre è dato dalle pelli e dal formaggio» (Della Marmora 1926: 346).

¹⁶ «Quanto fiorisse un tempo d'armenti e di gregge quest'isola, ce ne ammaestra Eliano, o a dir più vero Ninfodoro, alla cui autorità egli rapportasi, laddove così favella: Scrive Ninfodoro essere la Sardegna ottima madre d'armenti, e

di gregge, e procreare capre, delle cui pelli per vesti si valgono gli abitanti, ed essere coteste pelli di sì meravigliosa virtù fornite, che scaldano nel verno, e rinfrescano nella state: inoltre aver esse pelli della lunghezza d'un cubito, sicchè chi le veste, durante il freddo, a suo piacimento rivolge i pelli all'interno per riscaldarsi; e nella state rovesciala per non essere dal calor tormentato» (Aelian hift. Animal. Lib. Cap. 34)» (Gemelli 1776: 312).

¹⁷ «Prima si faceva per necessità, per fare *su saccu mannu*, come quando tagliavano le fave, e la metà la seminavano nuovamente» [P.M.].

¹⁸ Le pecore «... si nudron anche per averne poscia le pelli, le quali indifferentemente colle caprine servono a vestir due terzi degli abitanti...» (Gemelli 1776: 174).

¹⁹ *Su casu ajèdu* (letteralmente “formaggio acido”) è un tipo di formaggio ottenuto a freddo lasciando coagulare il latte con del caglio.

²⁰ Si tratta di una particolare formula cooperativa che sottende tutta una serie di pratiche e concezioni, espressioni della cultura locale, articolate secondo proprie forme di trasmissione ed elaborazione. La forma di cooperazione qui presa in esame non ha nulla a che fare con i più recenti modelli di cooperazione stimolati dall'esterno (spesso spinti da piani politico-economici di sviluppo), che hanno tentato di imporre principi, regole e modalità estranei alle logiche della comunità e ai modi culturalmente accettati di produrre. Tali modelli cooperativi, stimolati già sul finire dell'Ottocento nel settore pastorale, e orientati fortemente al mercato, si sono concretizzati soprattutto sotto forma di caseifici sociali, non senza resistenze da parte dei pastori stessi. Secondo Gianfranco Tore la difficile attuazione di tali forme di cooperazione trova una delle cause principali nel forte potere in mano ai grossi proprietari di bestiame, che fanno di tutto pur di non spartire gli ampi margini di guadagno con i prestatori d'opera: «Per la presenza di secolari forme di associazione tra pastori, codificate nei contratti di soccida, la consistente remunerazione che tali rapporti di produzione assicuravano al proprietario del bestiame, la transumanza e il continuo vagare del personale di custodia, il settore dell'allevamento fu inizialmente uno dei più refrattari all'instaurarsi, su basi paritarie, di forme di cooperazione produttiva tra proprietari e forza lavoro» (Tore 1991: 89-90).

Analoghe esperienze di modelli di cooperazione estranei alla cultura locale sono state fatte anche in altri settori produttivi. In merito Da Re compie un'analisi su alcuni tentativi “artificiali” di realizzare delle cooperative tessili femminili sia a Villasalto che a Sant'Andrea Frius (anch'esso paese del Gerrei): «La rigidità del modello cooperativo, così come in genere viene proposto e attuato nel settore tessile (locali separati, tempi di lavoro simili a quelli dell'industria, ecc.) rende difficile la partecipazione di donne che, se pure motivate, hanno difficoltà familiari. La cooperativa, inoltre, è spesso proposta come valore in sé e non come uno strumento, più complesso di altri, per realizzare progetti di lavoro. (...) Il modello cooperativo ufficiale è estraneo al quadro ideologico locale, anche quando esso non comporta l'uso collettivo di quel bene raro e personale che è la terra. Teoricamente egualitario, tale modello crea delle gerarchie di fatto tra eguali (le cooperanti), gerarchie nuove, diverse da quelle riconosciute e accettate tradizionalmente, basate sull'età, il sesso, la proprietà e soprattutto sui ruoli parentali» (Da Re 1990: 83-84).

²¹ La parola *cumpàngiu* (compagno) indica dal punto di vista emico la condivisione di un medesimo status, di un destino comune, di analoghe condizioni materiali di esistenza. Il concetto, riscontrabile anche in altri contesti pastorali italiani e non, denota ideologicamente un'assoluta parità. Il termine *baio* nel gergo lamone (provincia di Belluno) significa "compagno pastore": «È una delle voci più ricorrenti nei discorsi dei pastori; sta ad indicare la comunanza di vita e di valori; *baio* si contrappone a *pàor*, l'uomo non pastore, il sedentario. La voce è attestata già in antico furbesco col significato di "innamorato"» (Corrà 1983: 110). Anche in Corsica, durante l'autunno, i pastori si univano in un'associazione, che poteva essere parentale ma anche non parentale, chiamata *cumpania*; lo scopo di tale forma di "società" pastorale era di procurare all'intero gruppo di compagni l'affitto dei pascoli invernali (Ravis-Giordani 1994: 126). Analogamente, nelle Madonie (Sicilia), si riscontra una forma di associazione paritaria denominata *suggità* -società- (cfr. Giacomarra 1989: 192). Il *cumpagnu* da queste parti è una figura connotata per età e per esperienza, e si colloca in una gerarchia che stabilisce le competenze e il livello di guadagno. È pertanto un salariato: «... *cumpagnu*, giovane di circa vent'anni esperto guardiano di piccole greggi, sottoposto a sua volta al *picuraru* e al *craparu*, se guardiano di capre» (Giacomarra 1989: 195).

²² Il Gemelli ignora la cooperazione a *cumpàngius* ma, consapevole dell'efficienza del lavoro societario, riporta un modello osservato da altre parti, suggerendone la sua applicazione anche in Sardegna, dove, secondo la sua opinione «... si adopera bene spesso latte riposato, il quale però di leggieri divien agro. Ciò avviene per risparmio di fatica, unendo il latte munto in più riprese, a formare il cacio. Né vale il dire che poco è il latte. Perciocché le forme altresì del cacio sardo non sono grandi, e a un bisogno potriansi vieppiù impiccolire. E quando fusse mestiero di farle così smisurate, quali sono le lodigiane, al disordine rimedierebbe l'unione di varj pastori insiem accordati a contribuire ciascuno il suo latte, e a fare, ed avere a vicenda la sua forma di cacio: talché se per ipotesi Pietro, Paolo e Giovanni ogni giorno concorrono con un terzo del latte bisognerebbe a una forma, ogni terzo giorno ciascuno avrà la sua. Così ho veduto praticarsi in qualche villaggio della Lumellina. Parimente nel Piemonte, dove una povera donnicciuola avrà talora una sola vacca, portando fedelmente il latte giornaliero alla casina, dove lavorasi il formaggio, ne riporta poi fedelmente il capo a tanti giorni la sua forma» (Gemelli 1776: 202-203).

²³ L'esistenza di questa pratica era già stata notata da G. Angioni, in una forma probabilmente residuale dovuta al passaggio dalla caseificazione tradizionale a quella industriale. In questo caso i prestiti sembravano legati più a contingenze e necessità particolari e stagionali che a normali regole di gestione continuativa del gregge: «I pastori, infatti, usano prestarsi il latte a vicenda, per motivi vari, ma soprattutto quando fanno il formaggio e non ne hanno in quantità tale che valga la pena mettersi a farlo» (cfr. Angioni 1989: 123).

²⁴ La completa autonomia produttiva delle famiglie pastorali, fortemente ambita anche in Sardegna, è un obiettivo che generalmente si raggiunge di rado nelle società di pastori. Visca nel suo studio sui Samburu rimarca a tal proposito l'importanza dell'aiuto reciproco che, pur risolvendo la carenza di manodopera, lega fortemente i produttori a tal punto da limitare la loro autonomia sociale: «La consistenza del gruppo domestico deve essere proporzionata a quella della man-

dria: ci devono essere abbastanza persone per poterla accudire, ma queste non devono essere tante da sottrarre, per le loro esigenze alimentari, latte ai vitelli. Quest'equilibrio è raramente raggiunto e i pastori devono spesso far conto sull'aiuto reciproco. Le famiglie sono così interdipendenti fra loro e questa mancanza di autonomia economica nel gruppo domestico è parallela alla mancanza di autonomia sociale» (Visca 1982b: 79).

²⁵ La carenza in letteratura di studi sulla cooperazione tradizionale dei pastori sardi ha contribuito alla formulazione di pregiudizi negativi sulle capacità dei pastori di stabilire proficui rapporti di collaborazione. Se si coniuga questa opinione al diffuso pregiudizio sui sardi, ritenuti genericamente diffidenti, opportunisti e asociali, si comprende come sia facile cedere alla tentazione di ricomporre un quadro omogeneo quanto falso in tema di socialità dei pastori e dei sardi in generale. Salzman, in un suo studio sui pastori sardi afferma: «Poiché le persone condividono pochi interessi, e le relazioni sociali sono frammentate, vengono a mancare l'unità d'azione del gruppo politico e il possesso collettivo delle maggiori risorse, come la terra. La competizione per i beni limitati non è bilanciata dalla solidarietà nella cooperazione, dalla condivisione e dall'appoggio, per cui ognuno vive sostenendo i propri interessi» (Salzman 1996: 182).

²⁶ Con il termine «equo» non intendo «uguale», ma «giusto» secondo i principi emico-economici di cui si tratterà oltre.

²⁷ Dalle ricerche che conduco attualmente in altre località della Sardegna risulta che la società *a cumpàngius* era diffusa anche in altre zone della Sardegna, prevalentemente in quelle aree in cui le differenze socio-economiche risultavano meno marcate. Ortu fa riferimento ad alcuni documenti che ne attestano l'esistenza già nel XVI secolo (cfr. Ortu 1981: 75). Risulta inoltre che forme di cooperazione simili fossero diffusi anche in altre aree italiane (Veneto, Trentino, Liguria, Lombardia, Sicilia). Daniela Perco, nell'ambito di uno studio sui pastori lamonesi (provincia di Belluno), descrive, oltre alle varie possibilità di rapporti associativi (parentali o extraparentali) che corrispondono all'incirca ai contratti di *soccida* sardi, anche una modalità che prevede l'«associazione tra due o più pastori proprietari di greggi relativamente poco consistenti» (Perco 1983b: 69). Durante la transumanza nei territori dei «sedentari» i pastori lamonesi usavano collaborare e prestarsi aiuto, nel segno di una forte identità comune: «Un segno tangibile di questa compattezza, finalizzato a difendere la propria identità e i propri interessi professionali, era per esempio la consuetudine di non chiamarsi mai per nome, usando invece il termine *baio-baia* nel senso di «compagno pastore» (Perco 1983b: 86).

²⁸ Il buon funzionamento della cooperazione pastorale era strettamente legato, come si vedrà più avanti, alla disponibilità e alla fiducia reciproca dei soci. Non ho elementi certi per quantificare esattamente la durata media delle società: le testimonianze raccolte sono infatti di vario tipo. Pinna, distinguendo due tipi di rapporto solidaristico (quello che si stabilisce tra soggetti non parenti e che coinvolge un buon numero di soggetti appartenenti alla medesima comunità, e quello che lega due soggetti che abbiano interessi economici comuni), sostiene una verosimile impossibilità del primo e una presenza accertata del secondo: «... nella comunità sarda, i rapporti che richiedono una continuità nel tempo e coinvolgono la partecipazione di più persone per un interesse comune e raggiungibile entro rap-

porti esterni all'ambito familiare, anche se hanno inizio, è assai probabile che abbiano ugualmente una vita breve, a causa della insofferenza che i membri comunque dimostrano nei loro confronti (...) Rapporti più frequenti, economici o altro, fra i membri di una comunità, e il cui fine richieda una certa durata temporale, in genere annuale (affitto di terra, soccida, compartecipazione, ecc.) tendono, nella percentuale maggiore dei casi, a stabilirsi fra due persone» (Pinna 1971: 93-95).

²⁹ Mungere le proprie capre rappresentava certamente una fatica per il pastore, ma nel contempo una soddisfazione. La cura del proprio "capitale" e dei propri interessi economici, la qualificazione personale erano alla base di tale diritto riconosciuto e difeso. Cfr. *infra* il capitolo 3.7 Strategie operative personali.

³⁰ Il significato del termine *muda* è muta, cambiamento. Il Wagner riporta anche questo significato riferendosi al modo di dire campidanese "*a mmùdas am-mùdas*": a vicenda. Questo mi pare possa essere il senso più vicino a quello inteso dai pastori villasalesi per indicare il turno di pascolo. Cfr. Wagner 1960-1964.

³¹ "Giornata di latte".

³² "Giornata di formaggio".

³³ Si tratta di quantità simili ma non uguali. La cooperazione *a cumpàngius* si basava, lo si vedrà qui di seguito, su una particolare tecnica di misurazione del latte che veniva svolta molto accuratamente. Proprio sulla differenza, ancorché minima, della produzione del latte di tutti i soci si basava l'intero sistema distributivo di oneri e diritti.

³⁴ Mi pare significativo l'uso di questo termine. Abbinare significa mettere insieme due elementi simili, che hanno qualcosa in comune o che comunque stanno bene insieme. L'abbinamento aveva sia ragioni economiche (simile entità della proprietà, vicinanza dei pascoli) sia ragioni legate alla socialità (amicizia individuale, compatibilità caratteriale o legame familiare).

³⁵ Rendersi indipendente è, oggi come ieri, uno degli obbiettivi più importanti per un pastore, sia egli un servo pastore o un aiutante di famiglia: «L'aspirazione, tanto dei giovani servi-pastori quanto dei giovani figli-pastori del gregge familiare, è quella di raggiungere una certa età coniugabile con un numero di bestiame idoneo per la formazione di un gregge col quale potersi emancipare economicamente e socialmente: come imprenditore e come capofamiglia» (Olla 1969: 12-13).

³⁶ Il termine non è appropriato, come si vedrà in seguito, ma per ora torna utile ad una comprensione preliminare.

³⁷ P. Atzeni descrive un sistema di annotazione di crediti, effettuato con un bastoncino (*sa tessia*), relativo ad operazioni di acquisto a credito di grano macinato, quando la maggior parte delle donne non sapeva né leggere né scrivere. L'asticella, di oleandro anche in questo caso, veniva divisa preliminarmente in due parti in senso longitudinale. Al momento dell'acquisto le due parti di bastoncino venivano unite nuovamente per poter segnare, con un coltello, le tacche relative alla quantità di grano acquistato. In questo sistema, il bastoncino aveva lo scopo esclusivo di memorizzare i dati (mentre *su musròju* era anche strumento di misurazione e calcolo). *Sa tessia*, inoltre, differentemente da *su musròju*, si avvaleva di segni diversificati (tacche lineari o a croce) atti ad indicare *s'imbùru* o *sa quàrra* (due unità di misura di capacità). Sia il venditore di grano che l'acquirente conservavano una metà bastoncino in modo che nessuno dei due

potesse apporre modifiche alle cifre segnate insieme nel momento dell'acquisto. (Cfr. Atzeni 1988: 130-133).

³⁸ Ricordo che il termine *musròju* indica sia il bastoncino come strumento di misura, sia l'unità di misura che corrisponde a una *làuna* intera.

³⁹ Sostituire nel lavoro una persona era prassi comune nei casi di amicizia o parentela e, chiaramente, non solo nel caso dei pastori. Da Re riferisce di simili soluzioni in campo domestico: «... i legami si solidarietà esistenti in quel tipo di struttura sociale consentivano di risolvere certi problemi di natura domestica attraverso la sostituzione della padrona di casa con altre donne, parenti, amiche o vicine» (Da Re 1990: 41).

⁴⁰ Mi pare interessante e produttivo mettere in evidenza le interazioni tra valori morali, norme sociali, aspirazioni individuali o condivise e quelli che possiamo considerare come i "comportamenti effettivi". Durante la ricerca ho sempre cercato di mantenere distinti tali ambiti, e cioè quello ideologico e quello fattuale. Ma poiché entrambi provenivano dalle parole riferite dai collaboratori alla ricerca e, in ultima analisi dalla loro memoria, ho più volte avvertito il rischio di una certa mistificazione. Ho comunque preferito correre il rischio, affidandomi a colloqui di una certa intensità, oltre che all'"incrocio" delle trascrizioni delle interviste in maniera da avere un buon numero di testimonianze su eventi specifici. Concordo pienamente con Visca, quando sostiene l'importanza di dichiarare esplicitamente la tipologia del dato riferito: «Ogni ricerca condotta sui popoli allevatori - come del resto, ogni ricerca sui sistemi di valore e di comportamento - deve specificare chiaramente se si riferisce a norme culturali "ideali", a comportamenti "normali" o "medi" o a comportamenti reali, dal momento che molte delle controversie sull'argomento sono determinate proprio dalla mancata distinzione tra ideologia, comportamento medio e comportamento effettivo» (Visca 1982a: 57).

⁴¹ Ritengo non si possa parlare astrattamente di "razionalità economica" in termini assoluti. Un'azione è economicamente razionale anche se non incarna totalmente i principi di massimizzazione e ottimizzazione astratti, poiché è sempre inserita in un contesto culturale che assegna "valore" non solo ai beni economico-materiali ma anche a beni-non materiali quali i valori morali e la socialità.

⁴² Per la descrizione dei contratti pastorali cfr. Ortu 1981.

⁴³ *Su sinnu mannu* è il produttore maggiore. Il "segno" (*su sinnu*) era il simbolo padronale, rappresentato da un taglio di una forma particolare che ciascun pastore praticava sulle orecchie delle proprie capre per poterle distinguere da quelle degli altri.

⁴⁴ Proprio sulla cura dell'igiene degli spazi destinati agli animali e dell'attrezzatura utilizzata per la caseificazione si basava in parte l'importante giudizio morale dei soci. Ciò contribuiva anche alla formazione della reputazione personale dei pastori che, come si vedrà meglio in seguito, si traduceva non solo in una vera e propria etichetta, ma anche in una "moneta" più o meno spendibile per entrare a far parte di altre società a *cumpàngius* in caso di scioglimento. Come sostiene Davis, «... non esiste in nessun luogo una società senza un sistema di prestigio. Ma gli studiosi dell'area mediterranea spesso sembrano propensi ad affermare che il rango derivante dall'espletamento di un ruolo sottoposto al giudizio di vicini, amici, conoscenti, rivali, nemici, costituisce un modo rilevante di

allocazione delle risorse» (Davis 1980: 101).

⁴⁵ «È degno di nota il fatto che, in generale, coloro che producono per la propria sussistenza hanno economie miste o economie multi-risorse con una vasta gamma di settori produttivi, in modo tale da ottenere i diversi prodotti necessari al soddisfacimento dei loro bisogni complessivi. In contrasto, un forte orientamento verso il mercato permette una specializzazione produttiva dove tutto il lavoro è diretto ad uno specifico prodotto, poiché tutte le altre necessità - generi alimentari, materie prime, materiali trattati e prodotti manifatturieri - possono essere soddisfatte attraverso lo scambio di mercato, e cioè mediante la vendita dei prodotti. Questi produttori pastorali altamente specializzati, nonostante i loro pittoreschi deserti o le loro montagne, non sono membri di società esotiche "pure" e "isolate", bensì dei calcolatori inveterati con l'occhio sempre attento al mercato» (Salzman 1996: 170-171).

⁴⁶ «... la maggior parte d'essi sarà notabilmente distante da' fondi, che debbono coltivare. Ora si calcoli la perdita di tempo, e di lavoro, che produce ne' contadini tal lontananza...» (Gemelli 1776: 65). «Mentre i pastori stanno all'aperta campagna, i pochi coltivatori abitano accentrati nei villaggi e nei borghi, così che gran parte del giorno si perde da costoro nell'andata e nel ritorno dal campo da coltivare, oltreché i sentieri malagevoli non permettono il trasporto di strumenti e attrezzi, fuorché a dorso di mulo... Ma la famiglia, il cui aiuto sarebbe prezioso per molti lavori di compimento alla semina, che servirebbe a pulire e spietrare il terreno, a raccogliere radici, non può seguire il coltivatore a così grandi distanze (Zanelli 1880: 9).

⁴⁷ Misurazione e controllo erano due attività spesso compresenti anche in altre forme produttive, quale la cerealicoltura: «La misurazione e il controllo attento delle quantità di *loris* (grano, ndr.), insomma, è il momento culminante di tutta una serie di rapporti di produzione e scambio, di prestazioni reciproche e di obblighi sociali anche non economici; e tanti occhi, che vigilano su interessi concorrenziali, seguono con attenzione l'operazione, che è affidata a persone di fiducia, il padrone o il *sotsu* (Angioni 1976: 270).

⁴⁸ Occorre anche dire, però, che il socio sfruttato aveva sempre la possibilità a fine anno di uscire dal rapporto di società.

⁴⁹ Una certa indipendenza e la possibilità di fare scelte individuali sono opportunità ricercate pressoché in tutte le società pastorali. Presso i Samburu ogni capofamiglia esercita un ampio potere si scelta: «I Samburu vivono in piccoli insediamenti temporanei comprendenti da quattro a dieci capifamiglia, con le rispettive famiglie e mandrie. Ciascun capofamiglia organizza la sua attività di allevatore come meglio crede (...). Tutte le decisioni relative alla conduzione dell'allevamento spettano al capofamiglia: esse possono essere influenzate da tutta una serie di considerazioni e preferenze personali, di situazioni climatiche e ambientali, di fattori sociali. Egli ha un'ampia facoltà di scelta e sta alle sue capacità e alle strategie che avrà saputo mettere in atto il successo, o l'insuccesso, della sua attività pastorale» (Visca 1982b: 77-78).

⁵⁰ «C'è quel capo che ne ha molto, c'è quel capo che ne ha poco, c'è quel capo che è difficile farglielo uscire, c'è quel capo che lo scappa (fa uscire a pressione, ndr.), che ti dà un getto di latte grosso quasi quanto un dito» [G.A.].

⁵¹ «Per migliorare la produzione del latte, quello consiste anche nel tratta-

mento del bestiame, perché io posso essere più comprensivo (...) nel trattare il bestiame in *filàda*, e tu puoi essere più testardo» [G.A.].

⁵² Proprio a causa del principio che stabilisce una certa parità nel lavoro, uno sguardo dall'esterno non avrebbe potuto quasi certamente distinguere tra socio maggiore e socio minore e neppure, probabilmente, tra proprietario e servo pastore. Come sostiene anche Pinna, «... la tendenza ugualitaria riemerge nei rapporti personali che possono intercorrere fra il povero e il ricco (escludendo i rapporti fra poveri e signori). Già altri hanno notato che questi rapporti si svolgono formalmente in forma abbastanza confidenziale. Ciò accade forse perché il ricco, proprietario terriero o pastore, nella misura in cui partecipa attivamente al lavoro produttivo aziendale, può svolgere soltanto mansioni uguali a quelle dei propri dipendenti: se è pastore, mungerà le pecore insieme al proprio servo; se è proprietario terriero, zapperà o arerà come qualsiasi altro bracciante giornaliero alle sue dipendenze. Manifestazioni o segni esterni evidenti che indichino una differenza fra il pastore proprietario del gregge e il suo servo, di fatto non ce ne sono, salvo, probabilmente, l'età adulta del primo e più giovane del secondo. Ma, sia per l'abbigliamento esterno che per le capacità intellettuali, entrambi dimostrano di essere allo stesso livello o quasi» (Pinna 1971: 112).

⁵³ Un'accurata descrizione degli strumenti per la lavorazione del latte si trova in Angioni 1989: 123-126.

⁵⁴ Cfr. Murru Corrigan 1990: 38-39.

⁵⁵ Elster definisce la "teoria dei giochi" come «...la struttura naturale e indispensabile per comprendere l'interazione tra gli esseri umani» (Elster 1993: 40). Gli ingredienti in ogni gioco sono i giocatori (due o più) e le strategie; ogni scelta comporta delle ricompense che sono dovute non solo alla scelta del singolo giocatore ma anche a quelle di tutti gli altri; ogni giocatore però non può conoscere anticipatamente la scelta degli altri, né può stringere accordi con essi per coordinare le decisioni: gli attori fanno le proprie scelte indipendentemente l'uno dall'altro.

⁵⁶ «L'onore è un attributo morale dei gruppi o degli individui; esso discende dal fatto di svolgere determinati ruoli, in genere quelli domestici, anche se in certe comunità possono entrare nella valutazione anche altri tipi di ruoli. Si dà come caratteristica che la collocazione in una posizione particolare implichi una affermazione di particolare dignità morale e inoltre, elemento altrettanto caratteristico, il processo di collocazione implica un giudizio dato da altri, in genere dai vicini» (Davis 1980: 88).

BIBLIOGRAFIA

- Aime M., Allovio S., Viazzo P.P., 2001, *Sapersi muovere. Pastori transumanti di Roaschia*, Meltemi, Roma.
- Aime M., 2002, *Da Mauss al MAUSS*, in Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.
- Angioni G., 1974, *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*, Cagliari, Edes.
- Angioni G., 1975, *I pastori dell'Ogliastra: descrizione documentaria dell'ergologia tradizionale*, in "Studi sardi", vol. XXIII – anno 1974, Sassari, Gallizzi.
- Angioni G., 1976, *Sa laurera: il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, Edes.
- Angioni G., 1984a, *Guasila. Un paese in Sardegna*, Cagliari, Angelo Viali Editore.
- Angioni G. (a cura di), 1984b, *Il lavoro e le sue rappresentazioni*, in "La ricerca folklorica", n° 9.
- Angioni G., 1986, *Il sapere della mano: saggi di antropologia del lavoro*, Palermo, Sellerio.
- Angioni G. e Sanna A. (autori e curatori), 1988, *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, Bari, Laterza.
- Angioni G., 1988, *Edilizia rurale: case ricche e case povere*, in Angioni G. e Sanna A. (autori e curatori), *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, Bari, Laterza, 1988.
- Angioni G., 1989, *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Napoli, Liguori.
- Angioni G., 1994, *Le campane*, in Spanu Gian Nicola (a cura di), *Sonos. Strumenti della musica popolare sarda*, Nuoro, I.S.R.E., Ilisso, 1994.
- Angioni G., 1996, *Sullo spazio agro-pastorale in Sardegna*, in Fabietti U. & Salzman P.C., *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation, Antropologia delle società tribali e contadine. La dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Pavia, Collegio Ghislieri, 1996.
- Angioni G., 2000, *Pane e formaggio e altre cose di Sardegna*, Cagliari, Zonza.

- Angioni G., 2003, *Fare, dire, pensare*, in Angioni G. e Da Re M.G., *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, Cagliari, Cuec, 2003.
- Angioni G. e Da Re M.G., *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, Cagliari, Cuec, 2003.
- Angius V., Casalis G. (1834-1856), *Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli Stati di Sua Maestà il Re di Sardegna*, 28 voll., Torino, Maspero.
- Asole A. et alii, 1985, *Sardegna: l'uomo e le montagne*, Sassari, Banco di Sardegna.
- Atzeni P., 1988, *Il corpo, i gesti, lo stile. Lavori delle donne in Sardegna*, Cagliari, Cuec.
- Bandinu B., 1982, *Il mestiere del pastore tra vecchio e nuovo*, in Manconi F. e Angioni G. (a cura di), *Le opere e i giorni: contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Milano, Silvana Editoriale, 1982.
- Bandinu B., 1984, *Il lavoro del pastore*, in Manconi F. e Angioni G. (a cura di), *Il lavoro dei sardi*, Sassari, Gallizzi.
- Barrau J., 1977, *Animale*, in *Enciclopedia*, vol. 1, Torino, Einaudi.
- Barrau J., 1978, *Domesticamento*, in *Enciclopedia*, vol. 5, Torino, Einaudi.
- Birocchi I., 1982, *Per la storia della proprietà perfetta in Sardegna*, Milano, Giuffrè.
- Borofsky R. (a cura di), 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Bottazzi G., 1999, *Eppur si muove! Saggio sulle peculiarità del processo di modernizzazione in Sardegna*, Cagliari, Cuec.
- Brigaglia M., 1992, *Introduzione*, in Le Lannou M., *Pastori e contadini di Sardegna*, trad. it., Cagliari, Edizioni della Torre, 1941.
- Cadinu A., Sanna A., 1988, *Il campo, il recinto, il bosco*, in Angioni G., Sanna A. (autori e curatori), *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, Bari, Laterza, 1988.
- Caltagirone B., 1985, *Il lavoro del pastore è sempre una «fatica infinita»*, in Asole A. et alii, *Sardegna: l'uomo e le montagne*, Sassari, Banco di Sardegna, 1985.
- Caltagirone B., 1988, *La montagna coltivata. Usi e rappresentazioni dello spazio in Barbagia*, in Angioni G., Sanna A. (autori e curatori), *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, Bari, Laterza, 1988.
- Caltagirone B., 1989, *Animali perduti: abigeato e scambio sociale in Sardegna*, Cagliari, Celt.
- Caltagirone B., 2000, *Identità al confine. Il caso del Barigadu*, in "Annali della Facoltà di Scienze della Formazione", Università degli studi di Cagliari.
- Campiglio A., Eugeni V., 1990, *Dalle dita al calcolatore*, Milano, Bompiani.
- Caoci A., 2005, *Le tessitrici di Isili. Pratiche ed estetiche*, Cagliari, Cuec.
- Carrithers M., Collins S., Lukes S. (a cura di), 1996, *della Persona. Antropologia, filosofia, storia*, Lanuvio, Corrado Lampe Editore.

- Clemente P., Mugnaini F. (autori e curatori), 2001, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci.
- Clifford J., 2001, *Introduzione : verità parziali*, in Clifford J. e Marcus G.E., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 2001.
- Clifford J. e Marcus G.E., 2001, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- CNRS, 1977, *L'élevage en Méditerranée occidentale*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- Corrà L., 1983, *Il gergo dei pastori di Lamon*, in Perco Daniela (a cura di), *La pastorizia transumante del Feltrino*, in "Quaderno" n. 3, Museo Etnografico della Provincia di Belluno, 1983.
- Cossu A., 1961, *Indagine sui pascoli della Sardegna (Lavoro eseguito per conto della Commissione Economica di Studio per la Rinascita della Sardegna)*, Sassari, Gallizzi.
- Crispi M., Spanu G.N., 1994, *Campaneddas ladas*, in Spanu G.N. (a cura di), *Sonos. Strumenti della musica popolare sarda*, Nuoro, I.S.R.E., Ilasso, 1994.
- Cuccu G., 2000-2001, *S'erba lauràda. Saperi naturalistici e saperi tecnici dei caprari di Villacidro*, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Scienze della Formazione, Tesi di Laurea.
- Da Re M.G., 1988, *Vicini e vicinati a Guamaggiore*, in Angioni G., Sanna A. (autori e curatori), *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, Bari, Laterza.
- Da Re M.G., 1990, *La casa e i campi. Divisione sessuale del lavoro nella Sardegna tradizionale*, Cagliari, Cucc.
- Davis J., 1980, *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Delitala E., 1992, *Come fare ricerca sul campo. Esempi di inchieste sulla cultura subalterna in Sardegna*, Cagliari, EDES.
- Della Marmora A., 1839, *Viaggio in Sardegna*, trad. it., Cagliari, Il Nuraghe, 1926.
- Della Marmora A., 1868, *Itinerario dell'Isola di Sardegna*, trad. it., Cagliari, Alagua.
- Di Tucci R., 1928, *La proprietà fondiaria in Sardegna dall'alto medioevo ai nostri giorni. Studi e documenti di storia economica e giuridica*, Ristampa anastatica dell'edizione di Cagliari, Arnaldo Forni Editore.
- Domenech E., 1930, *Pastori e banditi*, Cagliari, Edizioni della fondazione Il Nuraghe.
- Dore G., 1976, *Gli strumenti della musica popolare della Sardegna*, Cagliari, Edizioni 3T.
- Elster J., 1983, *Ulisse e le sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, Il Mulino.

- Elster J., 1993, *Come si studia la società. Una «cassetta degli attrezzi» per le scienze sociali*, Bologna, Il Mulino.
- Fabietti U., 2001, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- Fabietti U. & Salzman P.C. (1996), *The Anthropology of Tribal and Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, *Antropologia delle società tribali e contadine. La dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Pavia, Collegio Ghisleri.
- Gemelli F., 1776, *Rifiorimento della Sardegna proposto nel miglioramento di sua agricoltura*, Torino, Briolo.
- Giacomarra M., 1989, *Sulle associazioni pastorali delle Madonie*, in "Atti del I Congresso internazionale di studi antropologici siciliani", Palermo, 12-15 gennaio 1978.
- Giordano G., 1979, *Analisi della situazione agricola della Sardegna sud-orientale. Sarrabus e Gerrei in attesa della rinascita*, in "Sardegna economica" n. 2, Cagliari.
- Godbout J.T., 1993, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Godbout J.T., 1998, *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Godelier M., 1979, *Lavoro*, in "Enciclopedia", vol. 8, Torino, Einaudi.
- Goody J., 2000, *La cultura e i suoi confini: un punto di vista europeo*, in Borofsky R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, 2000.
- Gozzini G., 1990, *Dentro la «scatola nera»: individualismo metodologico e razionalità* in "Meridiana", n.10.
- Hallpike C.R., 1984, *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma, Editori Riuniti.
- Hannerz U., 2001, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Idda L., 1968, *Effetti economici dell'equo canone nelle zone estensivo-pastorali della Sardegna*, in "Bollettino degli interessi sardi", Sassari.
- Idda L., 1969, *Aspetti e problemi della montagna sarda nell'evoluzione dell'agricoltura e del mondo rurale*, in "Bollettino degli interessi sardi", Quaderno n. 1, Sassari.
- Idda L., 1978, *Sullo sfruttamento zootecnico*, in "Quaderni sardi di Economia", 2/3, anno viii.
- Ifrah G. 1989, *Storia universale dei numeri*, Milano, Mondadori.
- Kula W., 1987, *Le misure e gli uomini. Dall'antichità a oggi*, Bari, Laterza.
- Lai F., 1994, *La Giara degli uomini. Spazio e mutamento sociale nella Sardegna contemporanea*, Cuec, Cagliari.
- Lai F., 1998, *Il pastoralismo e la formazione dei confini comunali nella Sardegna centro-orientale*, in "La Ricerca Folklorica", 38.
- Lai F., 2000, *Antropologia del paesaggio*, Roma, Carocci.

- Lai F., Maxia C., Tiragallo F., Draetta L., 2001, *Il senso dei luoghi. Pratiche e rappresentazioni dello spazio nella Sardegna sud-orientale*, Cagliari, Cuec.
- Lanternari V. (a cura di), 1982, *Le società pastorali*, Roma, La goliardica editrice.
- Le Lannou M., 1941, *Pastori e contadini di Sardegna*, trad. it., Cagliari, Edizioni della Torre, 1992.
- Lenclud G., 2001, *La tradizione non è più quella d'un tempo*, in Clemente Pietro, Mugnaini Fabio (autori e curatori), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001.
- Lepori A., *Vocabolario moderno Sardo-Italiano*, Cagliari, Cuec, 1980.
- Leroi-Gourhan A., 1977, *Il gesto e la parola*, 2 voll., Torino, Einaudi.
- Lörinczi Angioni M., 1984, *I nomi propri dei buoi da lavoro a Guasila*, in Angioni G. (a cura di), *Guasila. Un paese in Sardegna*, Cagliari, Angelo Viali Editore, 1984.
- Lucifero M., 1981, *Allevamento moderno della capra*, Bologna, Edagricole.
- Lussu E., 1968, *Il cinghiale del diavolo: caccia e magia*, Roma, Lerici.
- Manconi F., Angioni G. (a cura di), 1982, *Le opere e i giorni: contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Milano, Silvana Editoriale.
- Manconi F., Angioni G. (a cura di), 1984, *Il lavoro dei sardi*, Sassari, Gallizzi.
- Marrocu L., 1980, *Su meri e su sotzu. Relazioni contrattuali e stratificazione sociale nelle campagne sarde dell'ultimo Ottocento*, in "Quaderni sardi di storia", n° 1.
- Marrocu L., 1988, *La comunità agraria e i suoi spazi*, in Angioni G. e Sanna A. (autori e curatori), *L'architettura popolare in Italia*, Sardegna, Bari, Laterza.
- Marx E., 1996, *Vi sono pastori nomadi nel Medio Oriente arabo?*, in Fabietti U. & Salzman P.C., *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, *Antropologia delle società tribali e contadine. La dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Pavia, Collegio Ghisleri.
- Marx K., 1970, *Il capitale*, Libro primo, volume II, Editori Riuniti.
- Masia M., 1992, *Il controllo sull'uso della terra. Analisi socio-giuridica sugli usi civici in Sardegna*, Cagliari, Cuec.
- Masuri M., 1982, *Società pastorale in Sardegna*, in Lanternari V. (a cura di), *Le società pastorali*, Roma, La goliardica editrice, 1982.
- Mauss M., 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.
- Maxia C., 1993-1994, *Pastori di capre a Villasalto. Mezzi e modi della produzione tra antiche forme di cooperazione e nuovi modelli gestionali*, Università degli studi di Cagliari, Facoltà di Magistero, Tesi di Laurea.

- Maxia C., 1995, *A stick for cooperation*, in "Europea. Journal des Européanistes/Journal of the Europeanists", I-1.
- Maxia C., 2001, *Sa filàda. Il pascolo delle capre nel Gerrei*, in Lai F., Maxia C., Tiragallo F., Draetta L., 2001, *Il senso dei luoghi. Pratiche e rappresentazioni dello spazio nella Sardegna sud-orientale*, Cagliari, Cuec.
- Maxia C., 2002, *La società pastorale a cumpàngius in Sardegna: una "cooperazione individualista"*, in Siniscalchi Valeria (a cura di), 2002, *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza, Pellegrini Editore.
- Maxia C., 2005, *Tra antichi suoni e nuovi "sensi". Il "ferro" intonato di Tonara*, in A. Caoci (a cura di), *Bella s'idea mellus s'opera. Sguardi incrociati sul lavoro artigiano*, Cagliari, Cuec
- Meloni B., 1982, in Manconi F. e Angioni G. (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Milano, Silvana Editoriale, 1982.
- Meloni B., 1984, *Famiglie di pastori: continuità e mutamento in una comunità della Sardegna centrale (1950-1970)*, Torino-Nuoro, Rosenberg & Sellier e Istituto Superiore Regionale Etnografico.
- Mirizzi F., 1990, *Tra la fossa e le lame. Territorio, insediamenti, cultura materiale nell'Alta Murgia*, Congedo Editore, Galatina.
- Moreno D., 1990, *Dal documento al terreno. Storia e archeologia dei sistemi agro-silvo-pastorali*, Bologna, Il Mulino.
- Murru Corrìga G., 1988, *Casa e famiglie della montagna pastorale*, in Angioni G., Sanna A. (autori e curatori), *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, Bari, Laterza, 1988.
- Murru Corrìga G., 1990, *Dalla montagna ai campidani: famiglia e mutamento in una comunità di pastori*, Cagliari, Edes.
- Murtas G., 1978, *Una cooperazione difficile. Pastori in Sardegna*, Cagliari, Edes.
- Olla D., 1969, *Il vecchio e il nuovo dell'economia agro-pastorale in Sardegna*, Milano, Libreria Feltrinelli.
- Ortu G.G., 1981, *L'economia pastorale della Sardegna moderna. Saggio di Antropologia storica sulla soccida*, Cagliari, Edizioni della Torre.
- Ortu G.G., 1996, *Villaggio e poteri signorili in Sardegna. Profilo storico della comunità rurale, medievale e moderna*, Bari, Laterza.
- Ortu G.G., 2000, *Il paese sul crinale. Gruppi di eredità e formazione della proprietà (Burcei, 1655-1865)*, Cagliari, Cuec.
- Padiglione V., 1994, *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*, Armando, Roma.
- Parascandolo F., 1993, *Un centro rurale nella Sardegna contemporanea. Territorio e modernizzazione: il caso di Teulada*, Cagliari, Cuec.
- Pattarozzi P., 1997, *Villasalto, capitale dei popoli scapitani. Appunti di storia e memorie*, Cagliari Artigianarte editrice.

- Pavanello M., 1992a, *Sistemi umani. Profili di antropologia economica e di ecologia culturale*, Roma, Cisu.
- Pavanello M., 1992b, *Economia e ambiente* in Signorini I. (a cura di), *I modi della cultura. Manuale di etnologia*, Roma, NIS, 1992.
- Pavanello M., 1993, *Le società acquisitive e i fondamenti razionali dello scambio*, Milano, Franco Angeli.
- Pavanello M., 2000, *Forme di vita economica. Il punto di vista dell'antropologia*, Roma, Carocci.
- Pavanello M., 2002, *Le passioni e gli interessi. Il dilemma dell'economia nella ricerca antropologica*, in Siniscalchi V. (a cura di), *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Luigi Pellegrini Editore, 2002.
- Perco D. (a cura di), 1983a, *La pastorizia transumante del Feltrino*, in "Quaderno" n. 3, Museo Etnografico della Provincia di Belluno.
- Perco D., 1983b, *L'organizzazione sociale e del lavoro. La cultura dei pastori lamonesi*, in Perco Daniela (a cura di), *La pastorizia transumante del Feltrino*, in "Quaderno", n. 3, Museo Etnografico della Provincia di Belluno.
- Perco D. (a cura di), 1991, *Malgari e pascoli. L'alpeggio nella provincia di Belluno*, in "Quaderno" n. 10, Comunità Montana Feltrina, Centro per la documentazione della cultura popolare, Feltre, Libreria Pilotto Editrice.
- Pigliaru A., 1975, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Milano, Giuffrè Editore.
- Pinna L., 1971, *La famiglia esclusiva. Parentela e clientelismo in Sardegna*, Bari, Laterza.
- Pinna L., 1983, *La Sardegna e la questione agraria*, Cagliari, Della Torre.
- Pira M., 1978, *La rivolta dell'oggetto: antropologia della Sardegna*, Roma, Giuffrè.
- Polanyi K., 1983, *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino, Einaudi.
- Porcheddu D., 2004, *Le cooperative casearie in Sardegna. Modelli teorici, verifiche empiriche e casi di studio*, Milano, Franco Angeli.
- Rassu M., 1997, *Villasalto. L'ambiente, la storia, la miniera*, Cagliari, Si.Me.
- Ravis-Giordani G., 1983, *Bergers corses*, Aix-En-Provence, Edisud La Calade.
- Ruddle K., Manshard W., 1986, *Ambiente e sviluppo nel terzo mondo: il problema delle risorse rinnovabili*, Milano, Unicopli.
- Sahlins M., 1980, *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano, Bompiani.
- Salzman P.C., 1996, *Introduzione. Varietà delle società pastorali*, in Fabietti U. & Salzman P.C., *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, *Antropologia delle società tribali e contadine. La*

- dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Pavia, Collegio Ghisleri, 1996.
- Salzman P.C., 1996, *Pastorizia agricola*, in Fabietti U. & Salzman P.C., *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, *Antropologia delle società tribali e contadine. La dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Pavia, Collegio Ghisleri, 1996.
- Satta G., 2001, *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*, Napoli, Liguori.
- Satta G., 2002, *Maiali per i turisti. Turismo e attività agro-pastorali nel «pranzo con i pastori» di Orgosolo*, in Siniscalchi V. (a cura di), *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza, Pellegrini Editore.
- Serra D., 1991, *La capra sarda*, in “Annuario I.T.A.S”, Istituto Tecnico Agrario Statale 90-91, Cagliari.
- Sibilla P., 2001, *Uomini e animali in Valle d'Aosta e altrove* in “La ricerca folklorica”, n. 43.
- Signorini I. (a cura di), 1992, *I modi della cultura. Manuale di etnologia*, Roma, NIS, 1992.
- Siniscalchi V. (a cura di), 2002, *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza, Pellegrini Editore.
- Solinas P.G. (a cura di), 1990, *Pastori sardi in provincia di Siena*, Università Di Siena – Provincia di Siena, Siena.
- Solinas P.G., Becucci S., Grilli S., 1996, *Pastori emigrati: dalla Sardegna alla Toscana*, in Fabietti U. & Salzman P.C., *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, *Antropologia delle società tribali e contadine. La dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Pavia, Collegio Ghisleri, 1996.
- Sotgiu G. (a cura di), 1991, *Storia della cooperazione in Sardegna. Dalla mutualità al solidarismo d'impresa 1851-1983*, Cagliari, Cuec – Roma, Editrice Cooperativa.
- Spano G., 1873, *Vocabolario sardo geografico, patronimico ed etimologico*, Cagliari.
- Spanu G.N. (a cura di), 1994, *Sonos. Strumenti della musica popolare sarda*, Nuoro, I.S.R.E., Ilisso.
- Tiragallo F., 1999, *Restare paese: antropologia dello spopolamento nella Sardegna sud-orientale*, Cagliari, Cuec.
- Tore G., 1991, *Dal mutualismo alla cooperazione (1860-1900)*, in Sotgiu G. (a cura di), *Storia della cooperazione in Sardegna. Dalla mutualità al solidarismo d'impresa 1851-1983*, Cagliari, Cuec – Roma, Editrice Cooperativa, 1991.
- Viazzo P.P., 1990, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, Il Mulino.
- Viazzo P.P., 2000, *Introduzione all'antropologia storica*, Bari, Laterza.

- Viazzo P.P., Woolf S., 2001, *L'alpeggio e il mercato* in "La ricerca folklorica", n. 43.
- Viazzo P.P., Woolf S., 2001, *L'alpeggio e il mercato. Qualche osservazione introduttiva* in "La ricerca folklorica", n. 43.
- Visca D., 1982a, *I problemi del pastoralismo*, in Lanternari V. (a cura di), *Le società pastorali*, Roma, La goliardica editrice.
- Visca D., 1982b, *I Samburu*, in Lanternari V. (a cura di), *Le società pastorali*, Roma, La goliardica editrice.
- Visca D., 1982c, *L'allevamento*, in Lanternari V. (a cura di), *Le società pastorali*, Roma, La goliardica editrice.
- Wagner M.L., 1960-1964, *Dizionario etimologico sardo*, Heidelberg, C. Winter Universitaetsverlag, Cagliari, Des.
- Wilk R., 1997, *Economie e culture. Introduzione all'antropologia economica*, Milano, Mondadori.
- Wolf E.R., 1990, *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino.
- Zanelli A., 1880, *Relazione del prof. Antonio Zanelli al Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio. Condizioni della pastorizia in Sardegna*, Cagliari, Editrice dell'Avvenire di Sardegna.
- Zedda M., 1941, *Villasalto ieri e oggi*, in "L'Unione Sarda", 12 settembre 1941, Cagliari.

